Die Theologie des mystischen Kelterbildes

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Freiburg i. Br. vorgelegt
von
Alois Thomas

DRUCK UND VERLAG L. SCHWANN, DÜSSELDORF

1935

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Zugleich erscheint im Verlag L. Schwann, Düsseldorf, vom gleichen Verfasser:

Die Darstellung Christi in der Kelter

Inhaltsübersicht:

Seite

Geleitwort des Herausgebers 7
Vorwort des Verfassers 21

I. Die Verbreitung des Weinbaues in Deutschland und sein Einfluß auf das religiöse Brauchtum 23

II. Der mystische Keltertreter in den Quellen der Kunstvorstellungen:
1. in der Bibel 46
2. in der Exegese 53
3. in den lateinischen Hymnen und deutschen Volksliedern 68
4. in den mittelalterlichen Predigten 78
5. in den mystischen Schriften 80
6. in der religiösen Volks- und Weinbauliteratur 85

III. Der mystische Keltertreter in den Darstellungen der bildenden Kunst:
1. Bilder der christlichen Antike? 89
2. Das typologische Bild der Kundschafter mit der Traube 97
3. Entstehungszeit des mystischen Kelterbildes. Eingliederung in den typologischen Bilderkreis 102
4. Entwicklung zum selbständigen Andachtsbild. Darstellung der mystischen Leidensschau 114
5. Die mystische Kelter als Anschauungsbild christlicher Dogmen. Darstellung der eucharistischen Edeltraube 139

IV. Der mystische Keltertreter in seinem Verhältnis zu anderen symbolischen Darstellungen:
1. Die mystische Mühle 163
2. Der Lebens- oder Gnadenbrunnen 169
3. Der Kreuz- und Lebensbaum 176
4. Der Gregorianische Schmerzensmann und der Schmerzensmann mit Ähre und Weinrebe 180
5. Herz-Jesu-Darstellungen 184

V. Ergebnisse:
Das mystische Kelterbild ein Ausdruck der religiösen Volkskultur 188

Verzeichnis der Abbildungen 191
Abgekürzt zitierte Quellen und Literatur 193
Namen-, Wort- und Sachregister 195

II. Der mystische Keltertreter in den Quellen der Kunstvorstellungen

1. Der mystische Keltertreter in der Bibel

Die in der mystischen Kelter veranschaulichten Vorstellungen nahmen von der Bibel ihren Ausgang. Die meisten Darstellungen tragen als erläuternde Beischrift die Worte: Torcular calcavi solus, Ich trat die Kelter allein. Sie sind dem 63. Kapitel des Buches Isaias entnommen, in dem es Vers 1—6 heißt:

„Wer ist dieser, der da von Edom kommt, von Bosra mit hochroten Kleidern, der da prangt in seinem Gewande, ausschreitet strotzend von Kraft? Ich bin es, der Gerechtigkeit redet und Macht hat zu helfen. — Warum ist rot dein Gewand und sind deine Kleider wie die eines Keltertreters? Die Kelter trat ich allein, und von den Völkern stand niemand mir bei. Ich trat sie nieder in meinem Zorne und zerstampfte sie in meinem Grimme, daß ihr Saft auf meine Kleider spritzte und ich mein Gewand befleckte. Denn ein Tag der Rache war in meinem Sinne, und mein Vergeltungsjahr war gekommen. Ich hielt Ausschau zwar, doch fand sich kein Helfer, ich staunte, daß niemand mich unterstützte; da half mir denn mein eigener Arm, und mein Grimm war meine Stütze. Und ich zertrat die Völker in meinem Zorne und berauschte sie in meinem Grimme; ich ließ ihren Lebenssaft zu Boden rinnen“ (63, 1—6).

Die exegetische Deutung der Bibelstelle hat im Laufe der Jahrhunderte eine wesentliche Wandlung durchgemacht. Während sie früher einheitlich gerichtet war, weist sie heute manche Verschiedenheiten auf. Von den neueren Exegeten möchten einige wenige in dem siegreichen Helden, der seine Feinde wie Trauben zerstampft, geschichtliche Persönlichkeiten erkennen: den Perserkönig Cyrus, der die Babylonier niederwarf, oder Hyrkanus und Judas den Makkabäer, die das Judenvolk von der Knechtschaft der Edomiter befreiten. Viele Schriftausleger, darunter die meisten protestantischen Theologen, halten die von Isaias gegebene Schilderung für eine dramatische Darstellung des Kampfes und Sieges Jahwes über die Feinde Israels.[1] Sie möchten darum die Anordnung des Stückes Is. 63, 1—6 ändern und es auf die ähnlich lautende Stelle 59, 15 folgen lassen.[2] Oder sie sehen es als einen weiteren Bericht des Strafgerichtes Gottes über heidnische Völker zugunsten Israels an. Ob man die Stelle auch messianisch deuten könne, lassen sie dahingestellt oder verneinen es. Die katholischen

[1] Vgl. z. B. B. Duhm, Das Buch Jesaia (Göttingen 1914) 434.

[2] F. C. Harding, The oracle against Edom (Is. 63, 1—6 and 59, 16—17): Journal of Biblical Literature (33) 213—227; K. Budde, Die Heilige Schrift des A. T.[4] (Tübingen 1922) 693.

Exegeten gehen mit dieser Ansicht nur insoweit parallel, als sie die Erzählung des Propheten ebenfalls als Schilderung des Strafgerichtes Gottes über die Feinde des Judenvolkes deuten. Außerdem erkennen sie in ihr aber noch eine Weissagung vom Siege des Messias und seiner Kirche.

Zweifellos gab Isaias in erster Linie eine Schilderung vom Strafgerichte Gottes über die Feinde seines Volkes. Dies läßt sich mit Leichtigkeit sowohl aus dem Sprachgebrauch des Alten Bundes als auch dem der Apostel und frühchristlichen Literatur beweisen.

Die Schriftsteller des Alten Bundes vergleichen nämlich des öfteren Gottes Strafgerichte mit der Zeit der Ernte und den strafenden Jahwe mit einem Keltertreter.[3] Sinngemäß muß man darum diese Ausdrucksweise auch auf Is. 63 anwenden und diese Stelle ebenfalls als Bericht von der Rache Gottes an den feindlichen Völkern ansehen. Wer allerdings diese Feinde sein mögen, läßt sich schwer bestimmen. Nach der Auslegung der zur Zeit Christi lebenden jüdischen Exegeten sollen es die Römer sein.[4]

Die Auffassung der Apostel erkennt man am besten aus der Apokalypse des hl. Johannes, der das endzeitliche Strafgericht Gottes ebenfalls mit einer Weinernte vergleicht: „Strecke deine scharfe Sichel aus und schneide die Trauben vom Weinberg der Erde; denn die Trauben sind reif. Da schwang der Engel seine Sichel über die Erde, erntete den Weinberg der Erde und warf die Trauben in die große Kelter des Zornes Gottes. Die Kelter wurde außerhalb der Stadt getreten; das Blut floß aus der Kelter bis an die Zäume der Rosse hinauf, tausendsechshundert Stadien weit" (Apok. 14, 18). Der heilige Seher dachte dabei zweifellos an Is. 63; denn der von ihm im folgenden Kapitel beschriebene siegreiche Kämpfer ist der gleiche wie der von diesem geschilderte: „Angetan war er mit einem blutgetränkten Gewande. Sein Name war ‚Wort Gottes' (19, 15) ... und er tritt die Weinkelter der Zornglut des allmächtigen Gottes" (19, 15). Rückschließend kann man also annehmen, daß der von Isaias gegebene Bericht eine Schilderung des göttlichen Strafgerichtes sein sollte. Als Zeugen der frühchristlichen Literatur für die gleiche Auslegung nenne ich u. a. Aphraates, von dem noch später die Rede sein wird.[5]

Aus der Apokalypse des hl. Johannes beweisen mehrere Exegeten aber noch mehr. Sie behaupten, daß Isaias zugleich mit dieser Schilderung des Strafgerichtes Gottes eine prophetische Vorhersage vom Siege des Messias und seiner Kirche gegeben habe. Dieser Meinung sind nicht nur die meisten Katholiken, wie F. Feldmann,[6] sondern auch einzelne Protestan-

[3] Vgl. Osee 6, 11; Joel 4, 13; Klagelieder 1, 15.

[4] Vgl. darüber die Ausführungen bei A. Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse: Beiträge zur Förderung christl. Theologie 16 (Gütersloh 1912) 34 und 90; ferner H. L. Strack und Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach III (München 1926) 823.

[5] Aphraates, Homilie 6 (G. Bert, Aphraat's des Persischen Weisen Homilien = Texte und Untersuchungen 3, 175).

[6] „Die Weissagung 63, 1—6 hat offenbar messianischen Charakter (vgl. Apok. 19, 13. 15); denn sie verkündet den Sieg des Gottesreiches über alle Völker." — F. Feldmann, Das Buch Isaias II (Münster 1926) 256; vgl. ferner L. Reinke, Die messianischen Weissagungen II (Gießen 1860) 366.

ten, wie A. Schlatter[7] und A. von Ungern-Sternberg.[8] — Einige gehen aber noch weiter und sehen in der Erzählung Is. 63, 1—6 nicht nur eine messianische Weissagung vom Siege Christi über seine Feinde, sondern auch eine eindrucksvolle Voraussage seines Leidens und Sterbens.

Durch seinen Kreuzestod habe er über das von der alten Schlange beherrschte Heidentum den Sieg errungen und dadurch vernichtendes Gericht gehalten. Mit den Trophäen des Sieges, den heiligen Wundmalen, geschmückt, sei er dann auferstanden und triumphierend in den Himmel eingezogen. Die bedeutendsten Vertreter der Neuzeit für diese Auslegung sind Loch-Reichl und Knabenbauer. Letzterer sieht im Bilde des Keltertreters ein Doppeltes veranschaulicht: 1. Die Mühe und Arbeit, die das Keltertreten verursacht, 2. die Spuren, die diese Mühe beim Keltertreter hinterläßt. Die im Bilde veranschaulichte Mühe kann man nach ihm nur in dem Is. 49, 4. 7; 50, 4—8; 53, 1—12 geschilderten Leiden des Messias erkennen. Die Spuren der Arbeit hingegen weisen auf Gen. 3, 15 hin, wo der Schlangentreter den Sieg über den Schlangenkopf nicht ohne eigene Verwundung erficht. Die Erfüllung liegt demnach in der Passion Christi. Die Zertretung der Völker ist die Vernichtung der in den Gottesfeinden sich offenbarenden Satansmacht, die im Tode Jesu erlag. Das Leiden Christi ist das grundlegende Gericht (Joh. 12, 31), dessen Entfaltungen die Einzelgerichte gegen die Völker und das Weltgericht sind. In Is. 63, 1—6 wird also im Bilde derselbe Kampf und Sieg des Messias beschrieben, der ohne Bild in Is. 53 und Zach. 9, 11; 12, 10 dargestellt wird.[9]

Nach Feldmann unterliegt diese Ansicht Knabenbauers jedoch starken Bedenken. Gegen sie spricht nämlich besonders die frühchristliche Tradition, in der sich bis Tertullian keine diesbezüglichen Aussagen feststellen lassen. Außerdem gibt Aphraates, ein wichtiger Zeuge der alten Überlieferung, eine andere Auslegung. Sein Urteil wiegt um so mehr, als er „ohne Einfluß des Westens unter der fortwährenden Berührung mit dem Judentum, und zwar unter dem Einfluß desselben und im Gegensatz gegen dasselbe", stand (vgl. S. 57).

Als Grundlage zum Verständnis unseres Themas ist es aber wichtig zu wissen, daß die von Knabenbauer vertretene Ansicht seit Tertullian bei den griechischen und lateinischen Vätern, den mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Exegeten die allgemein herrschende war. Am längsten

---

[7] „Durch Apok. 19, 15 wird sichtbar, daß Johannes in dem, der von Edom kommt und dort die Kelter trat (Jes. 63, 1—6), den wiederkehrenden Christus erkennt. So hat auch Pseudojonathan zu Gen. 49, 11 gesagt: der Christus werde dem ähnlich, der die Trauben zerstampfte; er hat also Gen. 49, 11 mit Jesaias verbunden und in dieser Stelle den Christus gesehen." — Schlatter, a. a. O. 34.

[8] „Wie es bei einer apokalyptischen Schrift sachentsprechend ist, bezieht sich die große Mehrzahl der genannten Schriftstellen auf Christi Herrschaft und sein Kommen zum Gericht ... ad 19, 15 — Jes. 63, 3 ..." — A. von Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „de Christo" und „de evangelio" in der alten Kirche (Halle 1913) 293.

[9] J. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias (Freiburg i. Br. 1881) 677.

beharrten die Katholiken bei dieser Auslegung. Etwas früher wichen die Protestanten von ihr ab. Ich werde im nächsten Teile meiner Arbeit einen Überblick über die Entwicklung dieser auf Is. 63 gegründeten Leidensvorstellung geben, um so das Verständnis ihrer bildhaften Wiedergabe vermitteln zu können, einer Kunstdarstellung, die auch bei den Protestanten vereinzelt weiterlebte.

Gleich hier an dieser Stelle möchte ich aber schon, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, darauf aufmerksam machen, daß man sich später den Heiland nicht nur als aktiven Keltertreter vorstellte, der die Trauben zerstampfte, sondern auch als denjenigen, der passiv wie eine Traube in der Kelter gepreßt wurde. Man nennt ihn in jedem der beiden Fälle jetzt den mystischen Keltertreter. Für die bildliche Darstellung sowohl des in der Kelter aktiv tätigen als auch des dort passiv leidenden Heilandes hat man den Namen mystisches Kelterbild geprägt.

Veranlassung dazu gaben andere alttestamentliche Bibelstellen. Es sei zunächst genannt Gen. 49, 11 im bekannten Jakobsegen,[10] wo es heißt: „Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen und an die Edelrebe das Junge seiner Eselin. Er wäscht sein Kleid im Wein und im Traubenblut sein Gewand." Über den Literalsinn geben katholische[11] wie protestantische[12] Exegeten einheitliche Erklärungen, nach denen die große Fruchtbarkeit des messianischen Friedensreiches zum Ausdruck gebracht werden soll.

Der Messias bringt den Frieden und mit ihm die wunderbare Fruchtbarkeit (Heinisch). Der Esel ist sein Reittier wie Zach. 9, 9. In seinem Lande gibt es so viel Wein, daß er die Stöcke (die man sonst vor den Tieren ängstlich hütet) zum Anbinden seines Esels verwenden, und daß er im Wein seine Kleider waschen kann (Gunkel, Heinisch u. a.). Zum Reichtum kommt die Fülle der Milch (Gen. 49, 12), beides ein Charakteristikum der Endzeit (Gunkel).

Seit den ältesten christlichen Zeiten jedoch sah man in der Bibelstelle eine Schilderung der Leiden des Messias.

Den Vätern und mittelalterlichen Exegeten bedeuteten die Worte: „Er wäscht sein Kleid im Wein und im Traubenblut sein Gewand" nichts anderes, als daß er rotgefärbt sei in seinem Leidensblute.[13] Schlatter neigt sogar zur Ansicht, daß der hl. Johannes an Gen. 49, 11 dachte, als er in der Geheimen Offenbarung vom siegreichen Kämpfer im blutgetränkten Kleide (Apok. 19, 13) sprach.[14] Auf jeden Fall blieb es von Justin bis ins Mittelalter und darüber hinaus ununterbrochene Tradition, daß durch Gen. 49, 11

[10] L. Reinke, Der Segen Jakobs, 1849; V. Zapletal, Der Segen Jakobs: Alttestamentliches (Freiburg 1903) 26—54; L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung (Bonn 1925) 64 ff.

[11] P. Heinisch, Das Buch Genesis (Bonn 1930) 414.

[12] H. Gunkel, Genesis (Göttingen 1922) 482.

[13] Über die Bedeutung des Ausdruckes „Traubenblut" in der biblischen Sprache vgl. E. Busse, Der Wein im Kult des Alten Testamentes = Freiburger Theol. Studien 29 (1922) 13. [14] Schlatter, a. a. O. 47.

eine Veranschaulichung des Leidens Christi gegeben sei. Diese Vorstellung, verbunden mit der besprochenen aus Isaias, schuf jenen Gedankeninhalt, der in den mystischen Kelterdarstellungen des Mittelalters seinen bildhaften Ausdruck fand.

Man stellte sich dabei allerdings, wie bereits gesagt, den Heiland nicht nur als aktiven Keltertreter, sondern auch als gepreßte Weintraube vor und dachte darum gerne an die Stelle im Hohenliede, wo es 1, 13 heißt: „Eine Zypertraube ist mir mein Geliebter in den Weinbergen Engaddis."

Nach Miller[15] wird durch das Hohelied unter dem Bilde der bräutlich-ehelichen Liebe eine höhere geistig-religiöse Idee, die Vermählung Christi mit der Kirche des Neuen Bundes zum Ausdruck gebracht, die aus der Wurzel der Synagoge als neues Jerusalem hervorgegangen ist. Von diesem Standpunkt aus hat die christliche Exegese weiterhin das Hohelied auf die liebende Vereinigung der Einzelseele mit Christus ausgedehnt und in gnadenvoller Weise den Liebesbund zwischen Gott und der Gottesbraut Maria verwirklicht gesehen. Das Buch wurde darum besonders in Mystikerkreisen viel benützt und so zu einer reichen Befruchtungsquelle der mittelalterlichen Kunst.[16]

So nimmt es nicht wunder, daß dies auch mit dem genannten Vers 13 der Fall ist, in dem die Braut den Bräutigam mit einer Weintraube aus den Gefilden von Engaddi vergleicht.[17] In dieser erkannte die allegorische Schriftauslegung den Heiland, der darum die allgemein gebräuchliche Bezeichnung „Botrus elegans Cypri" erhielt. Und indem man dann noch diese Bibelworte mit den besprochenen Gen. 49, 11 und Isaias 63, 1—6 in Zusammenhang brachte, entstand jene viel gepflegte Betrachtungsweise von Christus, der in der Kelter gepreßten Traube, deren Saft zum Tranke der Eucharistie wurde.

Weitere mittelalterliche Vorstellungen von der Weintraube als Symbol des leidenden Heilandes nahmen von der Bibelstelle Num. 13, 18—25 ihren Ausgang. Dort spricht die Heilige Schrift von den Kundschaftern, die aus dem Gelobten Lande heimkehrten und eine große Weintraube an einer Stange trugen. Wir werden später sehen, daß die allegorische Schriftauslegung der Väter und mittelalterlichen Theologen in diesem Vorgange ein Bild des Heilandes am Kreuze sah. Sie verglichen die Stange mit dem Kreuze und die Traube mit dem an diesem hängenden Gottessohn; den Träger, der der Traube voranschritt, mit dem Judenvolk, das Christi Lehre den Rücken kehrte; und den hinterher schreitenden Träger mit dem Heidenvolk, das gläubig ihm den Blick zuwandte. In der exegetischen Auslegung wurden die Gedanken mit den übrigen Vorstellungen vom mysti-

[15] Das Hohe Lied (Bonn 1927).

[16] R. Munz, Die Allegorie des Hohenliedes (Freiburg i. Br. 1912).

[17] Nach Fonck handelt es sich nach dem Urtext nicht um eine Weintraube, sondern einen wohlriechenden Strauch mit traubenförmigen Blumen (Streifzüge durch die biblische Flora [Freiburg i. Br. 1900] 156).

schen Keltertreter verbunden; in der Kunst kamen sie in einer eigenen großen Gruppe zur Darstellung.

In diese Betrachtungsweise hineingezogen wurden auch die Worte „Pro torcularibus", denen wir in der Heiligen Schrift als Überschrift zu den Psalmen 8, 80 und 83 begegnen. Was sie bedeuten sollen, ist noch nicht ganz geklärt. Einzelne Exegeten glauben, das hebräische Wort Gittith bezeichne ein Musikinstrument, während andere sagen, der Zusatz wolle andeuten, daß jene Lieder zur Zeit der Ernte zu singen seien.[18] Auf jeden Fall gaben sie vielen Schriftstellern Anlaß, ihre Gedanken über die mystische Kelter auszusprechen. Meistens allerdings verglichen sie dabei die Kelter mit der Kirche, deren Glieder gleich Trauben unter der Presse zu leiden haben. Sie dachten zugleich aber auch an Christus, der als Haupt der Kirche zuerst als Edeltraube ausgepreßt wurde, während die Mitglieder der Kirche seinem Beispiel folgen müssen, in „pressura mundi" sind (2. Kor. 1, 4) und unter dem Druck der Leiden und Verfolgungen seufzen.

Da die mittelalterlichen Theologen selten nach streng hermeneutischen Gesetzen vorgingen, zitierten sie in ihren allegorischen Deutungen zugleich mit diesen einschlägigen Bibelworten auch solche, die nur einen losen Zusammenhang mit jenen haben, ja sogar nur durch einfache Ideenassoziation mit ihnen in Verbindung gebracht sind. Wir werden es darum in mittelalterlichen Schriften öfters finden, daß bald die eine, bald die andere Bibelstelle, in der von dem Weinstock, der Weintraube usw. die Rede ist, mitherangezogen wurde. Am meisten, und das mit einer gewissen Berechtigung, nannte man in diesem Zusammenhang die biblischen Schilderungen, in denen im Bilde des Weinberges und des ihn pflegenden Winzers die Liebe Gottes zu seinem Volke gezeigt wird;[19] unter ihnen aus dem Alten Testamente Is. 5, 1; 27, 2—5 und Cant. 1, 6; 2, 15; 8, 11, aus dem Neuen Testamente Mt. 21, 33—46; Mc. 12, 1—12; Lk. 20, 9—19 und besonders Joh. 15, 1 ff., wo im Gleichnis vom Weinstock und seinen Reben die innige Lebensgemeinschaft zwischen Christus und den Seinen veranschaulicht sowie deren Notwendigkeit und herrliche Wirkung gezeigt wird.[20] Da ferner der Wein im Kultus des Alten Testamentes eine wichtige Stelle einnimmt,[21] außerdem einen wesentlichen Bestandteil des Pascha-

[18] Theodor von Mopsvestia sagt, daß der Psalm als Gesang für die Erntezeit verfaßt sei (Expositio in Psalm. 8 — Migne PG 66, 653 A). Die gleiche Ansicht hatte im 15. Jahrhundert Dionysius der Kartäuser (Comment. in Psalm. 80 — Opera omnia VI [Monstrolii 1898] 287). Und F. de Lasteyrie erwähnt eine mittelalterliche Miniatur zu Psalm 80, die die Bemerkung trägt: „Ce psaume estoit chanté en septembre pour Dieu loer d'abondance des fruits et de vin, qui esoit espraint es pressouers" (S. 73).

[19] Vgl. J. Ziegler, Die Liebe Gottes bei den Propheten = Alttestamentliche Abhandlungen 9, 3 (Münster 1930) 96.

[20] L. Fonck, Die Parabeln des Herrn (Innsbruck 1902) 338 und F. Tillmann, Das Johannesevangelium (Bonn 1916) 219.

[21] E. Busse, Der Wein im Kult des Alten Testamentes = Freiburger Theol. Studien 29 (Freiburg 1922).

mahles[22] und der eucharistischen Feier am Gründonnerstag[23] bildet, wird selbst die Schilderung dieser Begebenheiten in die mystischen Keltergedanken mit eingeflochten.

Das richtige Verständnis dieser Bibelstellen ist notwendig, da sie die Grundlage für die mittelalterlichen Anschauungen bilden. „Um die Werke der christlichen Kunst recht zu verstehen und zu deuten, muß man zunächst in der Bibel Bescheid wissen, denn diese ist das große Textbuch für alle christliche Kunst."[24] Es wäre jedoch ein verhängnisvoller Mißgriff, wollte man lediglich mit dem Bibelwissen an die Erklärung der christlichen Kunstwerke herangehen. Vielmehr muß man versuchen, die Bibelstellen so zu verstehen, wie der Meister des Kunstwerkes sie auffaßte und dem christlichen Volke vorlegte, das mit diesen Bildern mitging. Wollen wir darum mit aufgeschlossenem Sinn die mystischen Kelterbilder betrachten, dann müssen wir zunächst die Auslegung der mittelalterlichen Exegeten erforschen. Und da wir die Tiefe und Weite ihrer Schriftauslegung am besten in ihrem geschichtlichen Werden erkennen können, gebe ich im folgenden Kapitel einen Überblick der exegetischen Auffassung, die von der Bibel durch die ersten christlichen Jahrhunderte ins Mittelalter und weiter bis in die Neuzeit führt. Eine vollkommene Geschichte der Exegese genannter Stellen möchte ich jedoch nicht schreiben. Es müßten in diesem Falle die Bibelstellen getrennt und mit Heranziehung der gleichzeitigen jüdischen und apokryphen Literatur untersucht werden. Außerdem sind die Bibelstellen teilweise in ein so nahes Verwandtschaftsverhältnis gerückt, daß das Verständnis der mittelalterlichen Bilder viel besser vermittelt werden kann, wenn nur ein allgemeiner Überblick gegeben wird. Dieser wird am besten gewonnen, wenn ich die Geschichte der Exegese genannter Bibelstellen nicht einzeln, sondern nebeneinander gebe und zeige, wie sich durch ihr Ineinanderweben jener Teppich gebildet hat, auf dem das stimmungsvolle Bild des mystischen Keltertreters erscheint.

---

[22] V. Zapletal, Der Wein in der Bibel = Biblische Studien 22, 1 (Freiburg i. Br. 1920) 58.

[23] Zapletal 66

[24] E. von Dobschütz, Vom Verstehen in der Kunst: Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst, Festschrift Johannes Ficker (1931) 154.

2. Der mystische Keltertreter in der Exegese

Eine der wertvollsten Quellen der frühchristlichen Zeit ist die sogenannte Didache, die nach den neuesten Untersuchungen von Greiff[25] in ihren ersten zehn Kapiteln ein antiochenisches Pascharituale darstellen und in ihren Kapiteln 9 und 10 Gebete eines Kanons der paschalen Eucharistie enthalten soll.[26] Dort heißt es in einem Gebete (9, 2): „Betreffs des Kelches: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Preis in Ewigkeit."[27] Nach Greiff soll in dem Ausdruck „heiliger Weinstock Davids, deines Knechtes" das Leidensmotiv enthalten sein, wodurch man die Didache als den frühesten Zeugen für unser Thema ansprechen könnte. Jedoch die Ansicht der Forscher über den Sinn jener Worte ist eine zu verschiedene, als daß man es wagen könnte, eine derartige Ansicht fest zu vertreten. Die Mehrzahl nimmt zwar an, daß der Ausdruck „heiliger Weinstock Davids" irgendeinen messianischen Gedanken in sich berge, in der näheren Bestimmung jedoch trennen sich ihre Wege.[28]

Greiff sieht in dem heiligen Weinstock zunächst einen allegorischen Ausdruck für die Kirche, die im Gottesvolk der Juden vorgebildet und heilig genannt werde; weiterhin glaubt er aber auch, daß in dem Worte „heiliger Weinstock" der Wein und damit der Gedanke an des Heilandes Leiden eingeschlossen sei, da man in der Urkirche den Wein als Blut der Traube vielfach auf das Sterben gedeutet habe.[29] Diese Auslegung sei deswegen besonders naheliegend, weil der Verfasser in dem den Gebetsworten vorausgehenden Abschnitt nicht „betreffs des Weines", sondern „betreffs des Kelches" spreche. Er habe es vorgezogen, „Kelch" statt „Wein" zu sagen, weil der Kelch ein beliebtes Symbol für das Leiden sei, wie ja auch Christus im Gethsemanegebet und in seinen Worten zu den Zebedäiden (Mk. 10, 38) mit dem „Kelche" den Gedanken an sein Leiden und seinen Tod verbunden habe. Ferner ergebe sich aus 1. Kor. 11, 25 und Lk. 22, 21, wo es beide Male fast wörtlich heiße: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", daß in dem „Kelche" und dem „Weinstock" des Verses 9, 2 ein Hinweis auf Blut und Tod Jesu enthalten sei.[30]

---

[25] A. Greiff, Das älteste Pascharitual der Kirche, Did. 1—10, und das Johannesevangelium (Paderborn 1929) 9.

[26] Dieser Ansicht Greiffs pflichten allerdings noch lange nicht alle Forscher bei; die einen halten sie für feierliche Tischgebete, andere für solche einer kirchlichen Liturgie, einfacher Agapen oder der offiziellen Eucharistie.

[27] Fr. X. Funk, Patres apostolici II (Tübingen 1901) 20.

[28] Man findet eine gute Übersicht darüber bei Greiff 55.

[29] Vgl. dazu meine folgenden Ausführungen zu Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Origenes u. a. Besonders auffallend ist die Ähnlichkeit von Didache 9, 2 mit dem Ausspruch des Clemens Alexandrinus: „Dieser (Christus) hat den Wein, das Blut des Weinstocks Davids, für uns vergossen ..." (Clemens Alex., Quis dives salvetur 29, 4 — Griech. Christl. Schriftst., Clemens Alex. III, 179. 10).

[30] Greiff 71 und 72. Man vgl. ferner Tertullian und Cyprian, die als alttestamentlichen Beweis fürs Abendmahl Gen. 49, 11 und Is. 63, 1—6 zitieren und sich übereinstim-

Diese Darlegungen gebe ich nur berichtend wieder, ohne ihnen zustimmen zu wollen. Die Richtigkeit der Ansicht Greiffs vorausgesetzt, müßte man wohl annehmen, der Didachist habe an Gen. 49, 11 gedacht,[31] jene bekannten Bibelworte, die wir bald von den frühchristlichen Apologeten erwähnt, christologisch gedeutet und als Vorhersage des Leidens Christi benützt finden.

Zum ersten Male tut das mit klaren und deutlichen Worten der hl. Justin († c. 165), jener christliche Schriftsteller, der „bei weitem die wichtigste Stelle für die Beurteilung des alttestamentlichen Schriftbeweises über Christus einnimmt, da er der erste ist, bei dem in reichem Maße das Alte Testament zur Argumentation herangezogen wird".[32] Zweimal deutet er in seiner „Apologie"[33] Gen. 49, 11 als Leidensweissagung Christi und ein drittes Mal im „Dialog mit Tryphon".[34]

Irenäus († 202) erwähnt Gen. 49, 11 im 57. Kapitel seines 2. Buches und erklärt sie dort ebenfalls als Leidensweissagung des kommenden Messias: „Er wäscht sein Kleid im Wein und im Blute der Trauben seinen Mantel" (Gen. 49, 11) ... Denn jener (Christus), dem im Himmel die Königsherrschaft zugedacht war, der im Wein sein Gewand und mit dem Blute der Trauben seinen Mantel gewaschen hatte, war gekommen. Sein Kleid aber, wie auch sein Mantel, sind jene, die an ihn glauben. Diese hat er geheiligt, indem er uns mit seinem Blute erlöste. Sein Blut wird deshalb Blut der Traube genannt. Denn wie das Blut der Traube kein Mensch machen kann, sondern Gott es schafft und diejenigen freudig macht, die es trinken, so hat auch kein Mensch seinen Leib und sein Blut hervorgebracht, sondern Gott hat sie gebildet ..."[35]

An Justin und Irenäus reiht sich Tertullian an († c. 220), der stets als dritter großer Zeuge des zweiten christlichen Jahrhunderts für den alttestamentlichen Schriftbeweis herangezogen wird. Bei Besprechung des Altarsakramentes sagt er: „Er wäscht im Wein sein Kleid und im Blute der Traube sein Gewand" ... „Sein Fleisch ist das Gewand und sein Blut der Wein. Jetzt (beim Abendmahl) hat er sein Blut im Weine konsekriert, während er es damals im Weine vorgebildet hat ... Wer ist der, der von Edom kommt, mit roten Kleidern von Bosor, prangend in seinem Gewande, mit Kraft einherschreitend? Warum sind rot deine Kleider und dein Gewand gleich dem, der von der Kelterstätte kommt? Der prophetische Geist hat nämlich den Herrn geschaut, wie er zum Leiden kam, angetan mit dem Fleische eines Menschen und in ihm leidend. Er bezeichnet den im Fleische leidenden als rotbefleckt am Gewande, als ausgetreten und ausgepreßt, als

---

mend so ausdrücken: „Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit (S. 55).

[31] Weniger an Ps. 79 (80) 9—12, wie H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl (Bonn 1926) 233, meint.

[32] A. von Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „de Christo" und „de evangelio" in der alten Kirche (Halle 1913) 5.

[33] Justin, Apologia I, 32 und I, 54 (Migne PG 6, 380 B u. 6, 409 A).

[34] Justin, Dialogus cum Tryphone 53 u. 54 (Migne PG 6, 593).

[35] S. Weber, Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis (Friburgi 1917) 83.

kame er von der Kelterstatte; denn die Menschen, die von dort kommen, sehen aus, als wären sie durch die Röte des Weines blutbefleckt."[36]

Tertullian ist also der erste, der kurz nach dem Jahre 200 Is. 63 für eine Weissagung des Leidens Christi hielt. Seither blieb diese Stelle in den Schriften der Väter und Theologen ein Kernstück prophetischen Beweises für die Passion des Heilandes.

Dem Tertullian folgt sogleich der hl. Cyprian († 258), der auch hier seinen Meister nicht verleugnet und in seinem 63. Briefe die beiden Stellen Gen. 49, 11 und Is. 63, 1—6 genau wie jener als alttestamentlichen Beweis für die neutestamentliche Einsetzung des Altarsakramentes anführt.[37] Beide biblischen Schilderungen werden wir in der Folgezeit bei den Vätern immer wieder finden, stets als Weissagungen des Leidens Christi gedeutet, bisweilen, wie hier bei Tertullian und Cyprian, als Erweis der heiligen Eucharistie.

In Rom spricht zu Anfang des gleichen Jahrhunderts der hl. Hippolyt († 235) in zwei weiteren Schriften vom mystischen Keltermotiv. In seinem Kommentar zum Hohenliede — dem ältesten uns erhaltenen — schreibt er:

„Der Sohn meines Bruders blutet (?) wie eine Traube in den Weingärten zu Engadda. Die Traube ist die Weintraube, die überall am Weinstocke wächst, den der Lebensspender erklärte (indem er sagte): ‚Ich bin der rechte Weinstock.' Aber ‚bluten', das ist, was er geheimnisvoll vollbrachte für die Vergebung unserer Sünden."[38]

Eine für uns aufschlußreiche Erklärung gibt Hippolyt des weiteren zu Num. 13, 18. Er nennt nämlich als erster die Rebe der Kundschafter ein Sinnbild des Kreuzes und die Traube ein Symbol Christi:

„Wenn die Schrift sagt: Sie schnitten dort eine Rebe und eine Weintraube ab, die sie zwischen zwei Männern trugen, so ist die Rebe das Sinnbild des Kreuzes, und die Weintraube, die an der Rebe hängt und zwischen zwei Männern getragen wird, ist das Sinnbild Jesu Christi, welcher am Kreuze aufgehängt ist, welches zwischen zwei Raubern steht. ... Die beiden Männer, die die Weintraube trugen, sind das Sinnbild der Propheten und der Apostel. Sie haben jene beiden verkündigt unter den Israeliten; und ebenso haben die Lehrer des Evangeliums den Namen des gekreuzigten Christus verkündigt vor den Völkern des ganzen Erdkreises."[39]

Hippolyt bezeichnet hier die beiden Träger als Sinnbilder der Propheten und Apostel. Dasselbe tut im Mittelalter auch Honorius Augustodunensis, der den vorderen Träger mit den Propheten und den hinteren mit den Aposteln vergleicht, jene, weil sie vor der Ankunft Christi gepredigt hatten,

[36] Tertullian, Advers. Marcionem 4 (Migne PL 2, 493).

[37] Cyprian, Epistola 63, 6 (Migne PL 4, 378).

[38] Hippolytus, Cant. Cant. 1, 13 (Griech. Christl. Schriftst., Hippolytus I, 1, 362). — Es bestehen allerdings starke Zweifel an der Echtheit des armenischen Fragmentes (Vorbemerkungen XXII).

[39] Entstammt einer arabischen Pentateuch Katene, die die Fragmente „Hippolyts des Auslegers des Targums" enthält (Griech. Christl. Schriftst., Hippolytus I, 2. 104).

diese, weil sie erst nach Christi Erdenwandel das Evangelium in die Welt hinausgetragen haben. Gebräuchlicher war allerdings damals jene Deutung, die in dem einen Träger das blinde ungläubige Judentum, in dem anderen das bekehrte Heidentum sah.

Meister der Allegorese waren die alexandrinischen Väter. Es wird uns deshalb nicht wundern, wenn wir den Gedankeninhalt der mystischen Kelter besonders bei ihnen finden.

Dies ist besonders der Fall bei Clemens Alexandrinus († 215), dessen diesbezügliche Ansicht wir bereits gelegentlich der Besprechung der Didache kennenlernten. Einen weiteren Beweis für seine Auffassung bietet er in seinem Buche „Paedagogus", in dem er unter Hinweis auf Gen. 49, 11 den Wein ein Symbol des Blutes Christi[40], Christus selbst eine prophetische, ausgepreßte Traube nennt.[41]

Beachtenswert an diesen Darlegungen des Clemens ist besonders die von ihm zuerst ausgesprochene Anschauung, daß Christus nicht nur der aktive Keltertreter, sondern auch die ausgepreßte Edeltraube sei, deren Saft uns als eucharistischer Wein gereicht werde. Er legt damit den Grund zu einer Vorstellung, die wir besonders in den Schriften des Mittelalters wiederfinden werden. Diese erklärt uns auch, warum so viele mystische Kelterbilder den Heiland zeigen, wie er in der Kelter ausgepreßt wird und nicht selbst Trauben tritt.

Ähnliche, noch ausführlichere Darlegungen findet man bei Origenes († 254), dem bedeutendsten Vertreter dieser Schule[42] und ebenso bei ihren Nachfolgern, den Neualexandrinern, besonders bei Gregor von Nyssa († 395). Des letzteren Auslegung zum Hohenliede 1, 13 gleicht fast ganz der des Origenes;[43] seine Erklärung der Isaiasstelle 63[44] weist nur insofern eine Verschiedenheit auf, daß sie in einer Predigt über die Himmelfahrt Christi vorkommt, damit aber mit der mittelalterlichen Exegese in Verbindung tritt, die derartige Himmelfahrtspredigten liebte. Es geschah aus dem naheliegenden Grunde, weil man im Kämpfer von Edom den in den Himmel einziehenden Heiland sah. Gregor führte des weiteren einen schönen Vergleich zwischen der Traube der Kundschafter und dem am Kreuze hängenden Heiland.[45] Ähnlich sind die Gedanken des Cyrill von Alexandrien († 444).[46]

---

[40] Clemens Alex., Paedagogus I, 6. 47 (Griech. Christl. Schriftst., Clemens Alex. I, 118. 14).

[41] Clemens Alex., Paedagogus II, 2. 19 (Griech. Christl. Schriftst., Clemens Alex. I, 167. 24).

[42] Origenes, Series vet. interpretationis in Matth. 85 (Migne PG 13, 1734); In Cant. Cant. Lib. 2; Johanneskommentar 6, 55; Hom. 7 in Lib. Jud. (Griech. Christl. Schriftst., Origenes 8, 170; 4, 164; 7, 508).

[43] Gregor von Nyssa, In Cant. Cant. Homilia 3 (Migne PG 44, 828).

[44] Gregor von Nyssa, In ascensionem Christi (Migne PG 46, 693).

[45] Gregor von Nyssa, De vita Moysis (Migne PG 44, 412).

[46] Cyrill von Alex., Glaphyra in Gen. 7 (Migne PG 69, 356).

Nicht dasselbe sollte man erwarten von den Lehrern der antiochenischen Schule. Diese lehnten die allzu große Willkür der Alexandriner in der allegorischen Schriftauslegung ab.[47] Da sie aber trotzdem einen typisch geistigen Sinn in den alttestamentlichen Büchern anerkennen,[48] sehen auch sie im Keltertreter des Isaias ein Vorbild Christi. Ihre Anschauungen vom Keltermotiv haben zu der im Mittelalter geläufigen Vorstellung und bildlichen Wiedergabe nicht viel weniger beigetragen als die Erklärungen der Alexandriner.

An der Spitze steht Theodor von Mopsvestia († 428) mit seinen Erklärungen zu Gen. 49, 11.[49] Weniger eindeutig ist die Ansicht des hl. Chrysostomus († 407) in seiner Expositio zu Ps. 44[50] und in seinem Isaiaskommentar,[51] für dessen Echtheit neuestens Dieu gute Gründe beigebracht hat.[52] Wir dürfen aber trotzdem aus dem Zusammenhang schließen, daß der edle Bischof von Konstantinopel nicht außerhalb der Reihe seiner Mitschüler stand. Dies dürfen wir um so mehr annehmen, weil Theodoret von Cyrus († 458) sowohl in seiner Exegese zu Isaias,[53] als auch zu Gen. 49[54] das Leidensmotiv der mystischen Kelter klar herausstellt.

Den Vortritt bei den syrischen Vätern hat Aphraates († c. 367). Er schrieb noch im engsten Anschluß an die jüdische Tradition und unbeeinflußt vom Westen. Er gilt darum als ein besonders wichtiger Zeuge der frühchristlichen Zeit.

In der Schilderung des Isaias 63 sieht er nur eine geschichtliche Erzählung des rächenden Jahwe über das Volk der Edomiter, weil es den Söhnen Israels zur Zeit der Wüstenwanderung keine Aufnahme gewährte.[55] Ganz ferne lagen aber auch ihm die Gedanken vom Keltermotiv nicht, wie man am besten aus seiner „Unterweisung von der Weinbeere" ersehen kann.[56]

Gleiches ist zu berichten von seinem Zeitgenossen, dem syrischen Schriftsteller und Heiligen Ephräm († 373). Er nennt Christus in einer Predigt am Weihnachtsfeste ausdrücklich eine gepreßte und für uns geopferte Traube: „Laßt uns den Hirten preisen, der das Opfer der Versöhnung darbrachte und selbst zum Opferlamm wurde. ... Laßt uns die Traube preisen, die ausgepreßt wurde und mit ihrem Safte den Kelch unse-

[47] H. Kihn, Über Theorie und Allegorie nach den verlorenen Schriften der Antiochener: Tüb. theol. Quartalschrift 63 (1881) 531.

[48] Vgl. dazu die Instituta regularia divinae legis des Junilius Africanus: H. Kihn, Theodor von Mopsvestia und Junilius Africanus als Exegeten (Freiburg 1880) 465.

[49] Theodor von Mopsvestia, Fragmenta in Genesim 49 (Migne PG 66, 645).

[50] Joh. Chrysostomus, Expositio in Ps. 44 (Migne PG 55, 194).

[51] In Isaiam prophetam interpretatio sancti Joannis Chrysostomi a Patribus Mekitharistis translata (Venetiis 1887) 452.

[52] L. Dieu, Le commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaie (ch. 8—64) est-il authentique?: Revue d'histoire ecclésiastique 16 (1921) 7.

[53] Theodoret von Cyrus, In Isaiae cap. 63 (Migne PG 81, 476 A).

[54] Theodoret von Cyrus, Quaest. in Genes. cap. 49 (Migne PG 80, 220 D).

[55] Aphraates, Homilia 6 (G. Bert, Aphraat's des Persischen Weisen Homilien = Texte und Untersuchungen 3, 175).

[56] Ebda. 381.

res Heiles füllt."[57] Und wieder am Weihnachtsfeste sagt er ein anderes Mal: „Hochgepriesen sei der heutige Tag. ... Er brachte den Zweig mit der frühreifen Traube, den verborgenen Kelch, der das Heil enthält ..."[58] Maria bezeichnet er darum in einer weiteren Predigt als Weinrebe, aus der diese Traube hervorgesproßt sei: „Sie ist die fruchtbringende Rebe."[59]

Syrien scheint auch die Heimat des Dionysius Pseudo-Areopagita zu sein. Er lebte dort um 500. Weil er sich aber als den von Paulus bekehrten Dionysius, den späteren Bischof von Athen, ausgab, verehrten ihn die mittelalterlichen Theologen fast wie einen Evangelisten. Darum auch berief sich im 15. Jahrhundert der Kartäuser Dionysius († 1471) gerade auf ihn, als er gegenüber Nikolaus von Lyra die Ansicht vertrat, daß Isaias 63 den Einzug Christi in den Himmel geschildert habe.[60]

Ebenso trugen die beiden bekannten orientalischen Bischöfe Andreas von Kreta († 704) und Johannes Damascenus († 749) die mystischen Keltergedanken in Muttergottespredigten den Gläubigen vor; Andreas in der Predigt „In Natalem diem sanctissimae Dominae nostrae Deiparae"[61] und Johannes in der bereits (S. 41) erwähnten zweiten Himmelfahrtspredigt.[62]

Im Abendland führt der hl. Ambrosius († 397) das Erbe der großen orientalischen Theologen, die er ausgiebig für seine zahlreichen Schriften benützt hat, weiter. Er ist darum der Hauptvertreter der allegorischen Schriftauslegung im Abendland und liebt infolgedessen die Gedanken vom Keltermotiv.

Wir finden sie in seinem Lukaskommentar,[63] in seiner exegetischen Auslegung zu Cant. Cant. 1,13,[64] in der Einleitung zum ersten Buche seiner Schrift „De Spiritu Sancto"[65] und ein viertes Mal in seinem Werke „De 42 mansionibus filiorum Israel". Die mystischen Keltertretergedanken letzteren Werkes sind besonders beachtenswert, weil dort die drei alttestamentlichen Stellen Num. 13, 18—25, Cant. Cant. 1, 13 und Is. 63, 1 ff. verbunden sind: „Die Traube, die die Kundschafter trugen, ist Christus (Num. 13, 18—25). Deshalb sagt die Kirche im Hohenliede zu Christus: Eine Zypertraube ist mir mein Geliebter in den Weinbergen von Engaddi (Cant. Cant. 1, 13). Ein Granatapfel ist wegen seiner Röte das Blut Christi; weshalb Isaias spricht: Woher ist der rote Glanz der Kleider bei dem, der aus Bosra kommt?" (Is. 63, 1)[66]

---

[57] Ephraem Syr., Sermo 2 in Natalem Domini (J. Assemani, Ephraemi Syri opera omnia, Syr/lat. II [Romae 1732) 404).

[58] Sermo 3 in Nat. Dom. (Assemani Syr/lat. II, 406).

[59] Oratio ad Deiparam (Assemani Syr/lat. III, 529 und 539).

[60] Vgl. Dionysisus Areopagita, De coelesti hierarchia 7 (Migne PG 3, 228).

[61] Andreas von Kreta, In Nativ. Mariae oratio 2 (Migne PG 97, 837).

[62] Johannes von Damaskus, Homilia 2 in Dormitionem B. V. Mariae (Migne PG 96, 744 C und 729 B).

[63] Ambrosius, Expositio in Luc. 9 (Migne PL 15, 1799 D).

[64] Ambrosius, Comment. in Cant. Cant. e Scriptis s. Ambrosii a Guilelmo Abbate collectus (Migne PL 15, 1869).

[65] Ambrosius, De Spiritu Sancto, Prologus 1 (Migne PL 16, 705 B).

[66] Ambrosius, De 42 mansionibus 15 (Migne PL 17, 25 B).

Selbständiger und unabhängiger vom Morgenland als Ambrosius erscheint dagegen der hl. Augustinus († 430). In der Auslegung der biblischen Schriften jedoch übernimmt auch er die allegorische Deutungsweise, da ihm der Mailänder Bischof durch dieselbe das Mittel an die Hand gegeben hatte, seine früheren Vorurteile gegen die Bibel auszuräumen.[67]

Die allegorischen Darlegungen vom mystischen Keltertreter begegnen uns in seinen Schriften des öftern, u. a. in seinen Enarrationes zu den Psalmen 8, 55 und 83[68] und in seinem Buche „Contra Faustum".[69] Im Psalm 55 tröstet er zugleich die Menschen und fordert sie auf, dem leidenden Heiland zu folgen und gleich ihm in der Leidenskelter auszuhalten: „Christus wurde zuerst als Traube in der Kelter ausgepreßt. ... Wenn du begonnen hast, fromm in ihm zu leben, bist auch du zur Kelter geschritten; bereite dich darum auf das Gepreßtwerden vor, sei aber nicht zu trocken, damit genügend Saft herausfließt ..."

Pflegte Augustinus die exegetischen Studien in erster Linie aus praktischen Bedürfnissen des Lehrers und Seelsorgers heraus, so tat es dagegen sein Zeitgenosse Hieronymus besonders aus wissenschaftlichen Interessen. Er war zunächst der gelehrte Exeget, der Meister der Bibelwissenschaft, weshalb gerade seine Ansicht über den mystischen Keltertreter sich besonders wichtig anläßt.

In seinem „Liber hebraicarum quaestionum in Genesim" gibt er zu Gen. 49 nur eine rein grammatisch-exegetische Erklärung und sagt nichts von einer Weissagung des Leidens Christi.[70] Dasselbe tut er in seiner „Interpretatio homiliarum duarum Origenis in Cant. Cant.", in der er bei der Auslegung von 1, 13 nichts von einer Leidensallegorie erwähnt.[71] Dafür zitiert er aber Gen. 49 in seinem großen Isaiaskommentar bei Besprechung der Stelle Is. 63. Er verteidigt dort zunächst die Ansicht, daß man die Kapitel Is. 60, 1—63, 1 nicht, wie es manche zeitgenössischen Exegeten machten, als eine Vorhersage der Geschehnisse des Jüngsten Tages auffassen könne, sondern nur als eine Darlegung der Ereignisse bei der ersten Ankunft Christi. Dieser sei der siegreiche Held, der nach dem Leiden in den Himmel einziehe und als solcher mit dem Kämpfer von Edom verglichen werden müsse. Sodann fährt er fort und sagt:

„Verwundert fragen die Engel, erstaunt über die Neuheit der Erscheinung (das Geheimnis des Leidens und der Auferstehung Christi war nach dem Ausspruch des Apostels Paulus allen vorher lebenden Geschlechtern unbekannt): Wer ist dieser, der vom Lande Edom blutbefleckt daherkommt? ... Die Siebzig haben an Stelle unseres ‚Ich habe die Kelter allein

[67] A. Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustinus: Aurelius Augustinus = Festschrift der Görresgesellschaft, hrsg. von M. Grabmann und J. Mausbach (Köln 1930) 7.

[68] Augustinus, Enarratio in Ps. 8, 55 und 83 (Migne PL 36, 109; 36, 649 und 37, 1056).

[69] Augustinus, Contra Faustum 12, 42 (Migne PL 42, 276).

[70] Hieronymus, In Genesim 49, 11 (Migne PL 23, 1006 B).

[71] Hieronymus, Interpretatio Hom. 2 Origenis in Cant. Cant. (Migne PL 23, 1032 C).

getreten' übersetzt ‚vollkommen ausgepreßt'. Diese Kelter, in der vom Erlöser den Bösen das Gericht und den Guten die Belohnung ausgepreßt wird, hat er allein getreten, ohne daß ihm jemand half ..."[72]

Weiterhin können wir den Gedankeninhalt der mystischen Kelter als geläufige Vorstellung finden in den Briefen des Paulinus von Nola († 431),[73] in dem im Mittelalter vielbenützten „Formelbuch" des hl. Eucherius von Lyon († 450)[74] und in den Schriften des Fulgentius von Ruspe († 532).[75]

An der Grenzscheide eines in sich zusammensinkenden Altertums mit seinem griechisch-römischen Typus und des beginnenden Mittelalters, in dem der germanisch-romanische Charakter stark heraustritt, steht Papst Gregor der Große († 604). Er führt die Kirche in diese neue Epoche hinein, reicht den germanischen Nationen — klar erkennend, daß ihnen die Zukunft gehöre — die Hand und tritt in enge Beziehungen zu den Langobarden, Franken, Westgoten und Angelsachsen. Und wie im kirchlich-politischen Leben, so verbindet er auch beide Zeitepochen in der kirchlichen Wissenschaft. Er eignet sich die Ideen früherer Lehrer an, bildet sie weiter aus und überreicht sie der neuen Zeit, darunter die symbolisch-allegorischen Deutungen der Vergangenheit. So steht er auch durch seine Auffassung über Christus, die prophetische Traube und den mystischen Keltertreter, am Ende einer langen Reihe altchristlicher Zeugen und vereinigt sie mit der neuen Reihe mittelalterlicher Schriftsteller.

Von Christus der mystischen Traube spricht Gregor in der „Expositio super Cantica Canticorum",[76] vom mystischen Keltertreter in seinen „Homilien zu Ezechiel".[77]

Mehr noch als Gregor der Große vermitteln Isidor von Sevilla († 636) und Beda Venerabilis († 737) das altchristliche Wissen der mittelalterlichen Welt. Besonders reich sind ihre Schriften an altchristlichen allegorischen und typologischen Vorstellungen, unter denen auch der Gedankeninhalt der mystischen Kelter nicht fehlt.

Isidor von Sevilla deutet Gen. 49, 11 als Leidensweissagung in seinem Buche „In Genesim"[78] und Is. 63, 1—6 in seinem Werke „De fide catholica contra Judaeos".[79] Die Hoheliedstelle 1, 13 gibt er in gewohnter Auslegung in einer für uns wichtigen exegetischen Erklärung zum Buche Numeri. Sie ist deswegen bedeutungsvoll, weil das später zu behandelnde typologische Bild der Kundschafter mit der Traube uns durch diesen Text

[72] Hieronymus, Comment. in Isaiam 17, 63 (Migne PL 24, 609).
[73] Epist. 23 und 44 (Migne PL 61, 261 und 384).
[74] Formulae spiritualis intelligentiae 3: De terrenis (Pitra, Anal II, 519).
[75] Sermo 46: De vite vera (Migne PL 65, 912).
[76] Gregor der Große, Expositio super Cant. Cant. 8, 15 (Migne PL 79, 545 B).
[77] Gregor der Große, Homiliae in Ezechielem 2, 1 (Migne PL 76, 942).
[78] Isidor von Sevilla, In Genesim 31, 26 (Migne PL 83, 280 C).
[79] Isidor von Sevilla, De fide cath. contra Judaeos 1, 32 (Migne PL 83, 482 D).

bereits vollinhaltlich vor Augen tritt, des weiteren deswegen, weil Isidor hier Maria als Rebe bezeichnet, an der Christus als Traube gewachsen sei, und weil er dabei von der Eucharistie spricht. „Was bedeutet jene Traube, die die Kundschafter an einer Stange aus dem Lande der Verheißung brachten? Die Traube, die an der Stange hängt, ist Christus am Holze des Kreuzes, versprochen den Völkern, aus dem heilbringenden Lande der Gebärerin Maria, aus ihrem Schoße hervorgegangen, dem Fleische nach irdischen Stammes. Die zwei Träger, die unter der Last jener Traube einherschreiten, sind zwei Völker. Der vordere Träger ist das jüdische Volk, blind und abgewandt; von ihm heißt es: „Ihre Augen mögen dunkel werden, daß sie nicht sehen und ihren Rücken beugen immerdar' (Ps. 68, 24). Der hintere Träger ist das Volk der Heiden; gläubig und Christus zugewandt trägt es ihn und sieht ihn stets. Es gleicht dem Knechte, der dem Herrn, und dem Schüler, der dem Lehrer folgt, so wie der Herr im Evangelium sagt: ‚Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach' (Mt. 16, 24). Er (Christus) ist ferner die Traube, die zu unserem Heile am Kreuze den Wein ihres Blutes vergossen und im Leiden ausgepreßt den Kelch der Kirche geopfert hat. ... Ferner soll die Traube als Bild des Erlösers gekennzeichnet werden, wenn die Kirche von Christus sagt: ‚Mein Geliebter ist mir eine Zypertraube ...'"[80]

Wörtlich die gleiche, von Isidor wohl übernommene Erklärung zu Num. 13, 18—25 gibt Beda Venerabilis,[81] der ganz ähnliche Gedanken auch in seinem Kommentar zum Hohenliede niederlegt.[82]

Unter Karl dem Großen nahm das theologische Studium einen neuen Aufschwung. Ziel und Mittelpunkt war das Verständnis der Heiligen Schrift, wobei man jedoch durchweg die alten, traditionellen Auffassungen übernahm, darunter auch den Gedankeninhalt der mystischen Kelter.

Es sei auf Haimo von Halberstadt († 853) verwiesen, der in seinem Kommentar zu Isaias die gebräuchliche Deutung gibt,[83] ferner auf den bekannten Verteidiger der Bilderverehrung, Jonas von Orléans, der in der Einleitung zum zweiten Buche „De cultu imaginum" die gleichen Gedanken ausspricht.[84] Haimos Schüler Hrabanus (Rhabanus) Maurus († 856) schrieb den Bericht über die Aussendung der Kundschafter dem Isidor von Sevilla ab.[85] In Abhängigkeit von ihm und mehreren anderen, älteren Exegeten schuf er ferner die „Allegoriae in universam s. Scripturam". In ihnen erklärte er den allegorischen Sinn vieler biblischer Ausdrücke; darunter der Worte „Torcular" und „Vinum" in bekannter Weise.[86] Der geistvolle Schüler des Hrabanus, Walafried Strabo († 849), übernahm

[80] Isidor von Sevilla, In Numeros 15 (Migne PL 83, 346 C).

[81] In Numeros 13 (Migne PL 91, 364 D).

[82] In Cant. Cant. 2, 1 (Migne PL 91, 1097 C).

[83] Comment. in Isaiam 3, 63 (Migne PL 116, 1051 B).

[84] De cultu imaginum 2 Praefatio (Migne PL 106, 342 B).

[85] Hrabanus Maurus, Enarratio in Num. 2, 10 und Enarratio super Deut. 1, 3 (Migne PL 108, 668 C und 845 B).

[86] Hrabanus Maurus, Allegoriae in universam s. Scripturam (Migne PL 112, 1068 D und 1078 C). Nach A. Wilmarts Nachweis (Révue Bén 1920, 47/56) ist Rhabanus Maurus zwar nicht der Verfasser der „Allegoriae", trotzdem bleiben sie ein beachtliches Zeugnis für die Auffassung der Zeit.

in seiner „Glossa ordinaria" die Stelle über die Kundschafter von Isidor;[87] Gen. 49, 11 erklärte er ohne Berufung auf einen andern im üblichen Sinne[88] und Is. 63, 1—6 nach der Exegese Isidors und Hieronymus'.[89]

Auch die späteren Exegeten übernahmen ohne wesentliche Änderung die besprochenen Vorstellungen. Hatten sie schon im allgemeinen bei dem noch weniger entwickelten Sinn für Kritik und biblische Textuntersuchung kaum Bedenken gegen frühere exegetische Auslegungen, so noch viel weniger hier, wo ihnen die mystischen Keltergedanken auf Grund einer eindeutigen Tradition naheliegend und durch die Verwendung des Weines bei der heiligen Eucharistie besonders einleuchtend schienen. Man könnte darum noch viele andere Zeugen aus der nachkarolingischen Zeit anführen, ohne inhaltlich Neues zu sagen. Nur auf einige wichtige Vertreter des 12. Jahrhunderts, die auch sonst bei der Deutung mittelalterlicher symbolischer Darstellungen viel genannt werden, möchte ich noch hinweisen, besonders deswegen, weil in dieser Zeit die ersten bildlichen Darstellungen entstanden sind.

Es sei zunächst Rupert von Deutz († 1129) erwähnt.

Dieser Benediktiner bezeichnet in seiner Erklärung zum Hohenliede Christus als eine am Kreuze ausgepreßte Traube;[90] ferner vergleicht er ihn in seinem Jugendwerk „De divinis officiis"[91] und wiederum in seinen exegetischen Erklärungen zu Num. 13[92] mit der Traube der Kundschafter. Er vermittelt so ein vollkommen klares Verständnis für das gleichzeitig entstandene typologische Bild der Kundschafter. Danach ist die Stange das Kreuz, die Traube der Heiland; die Träger sind die beiden Testamente; vorne schreitet der ungläubige Jude, hinter der Traube folgt mit gläubig zugewandtem Gesicht der Heide.

In der erwähnten liturgisch-mystischen Schrift „De divinis officiis" spricht er weiterhin von dem bei Isaias geschilderten Kämpfer von Edom, der den am Kreuze leidenden Heiland symbolisiere.[93] Diesen nennt er sowohl Keltertreter als auch gepreßte Edeltraube und gibt zu dieser auch sonst vielfach gebräuchlichen Auffassung eine aufschlußreiche Erklärung in seinem Buche über die Trinität:

„Beim Keltern ist im allgemeinen das, was gekeltert wird, etwas anderes als derjenige, der keltert. Beim Leiden des Kreuzes ..., ist jedoch derjenige, der keltert, und derjenige, der gekeltert wird, derselbe. Er kelterte nämlich, da er sich selbst für uns hingab; er wurde wie eine Traube gekeltert, da er unter dem Drucke des Kreuzes den Wein von der Hülle des Körpers ausscheiden ließ und seinen Geist aushauchte. Außerdem keltert er selbst, weil er durch sein Leiden die Guten und Bösen trennt, jene be-

[87] Walafried Strabo, Glossa ordinaria, Num. 13 (Migne PL 113, 403 A).
[88] Walafried Strabo, Glossa ordinaria, Gen. 49 (Migne PL 113, 178 D).
[89] Walafried Strabo, Glossa ordinaria, Isaias 63 (Migne PL 113, 1306 C).
[90] Rupertus Tuit. Comment. in Cant. Cant. 1 (Migne PL 168, 856 B).
[91] De divinis officiis 8, 4 (Migne PL 170, 214 B).
[92] De trinitate et operibus ejus libri 42 — In Numeros 37 (Migne PL 167, 875 A).
[93] Rupertus Tuit., De divinis officiis 5, 29 (Migne PL 170, 150 B).

lohnend und diese bestrafend, genau so wie in der Kelter der Wein von der Trester abgesondert wird."[94]

Die exegetischen Erklärungen dieses Abtes sind zweifellos das Beste, was im hohen Mittelalter über unsern Gegenstand geschrieben wurde. Und wie man durch sie ein volles Verständnis für das mystische Kelterbild gewinnen kann, so finden auch seine Schriften heute immer mehr Beachtung, wenn es gilt, andere Kunstwerke jener Epoche zu deuten. Es wäre aber ein verhängnisvoller Mißgriff, wollte man die Schriften eines einzelnen als Vorlagen der Künstler ansehen, oder versuchte man die Gestaltung einer Kunstperiode auf den Einfluß der geistigen Ideen einer mittelalterlichen Individualität zurückzuführen. Darum wird man nur mit Vorsicht den von Beitz ausgesprochenen Satz annehmen: „In manchen Kunstwerken der Zeit des 12. Jahrhunderts glaubt man einen direkten Einfluß des großen Gelehrten (Rupert) zu erkennen." Ebenso falsch ist es, wenn man es so darstellt, als ob sogar der Formwandel, den die Kunst von 1250 bis 1270 aufweist, auf direkten Einfluß des hl. Bonaventura zurückgehe.[95]

Nicht minder irrten jene Gelehrten, die den Honorius Augustodunensis († 1154) als den Kronzeugen für das Mittelalter ansahen und ihre These über symbolische oder typologische Bilder bewiesen glaubten, wenn sie bei ihm einen Beleg dafür gefunden hatten. Einzelne gingen sogar so weit, daß sie annahmen, die Künstler hätten irgendeine seiner Predigten angehört bzw. gelesen und in die Plastik übertragen. Die Wahrheit ist aber die: Honorius benützte eifrig die Werke der großen Theologen und nahm die dort gefundenen Gedanken ohne wesentliche Änderung in seine eigenen Schriften, besonders in die „Gemma animae" und das „Speculum ecclesiae" auf. Diese wurden dann wieder von anderen Zeitgenossen benützt, so daß er dadurch gleichsam das Sprachrohr und das Sammelbecken der Zeit wurde.[96]

Die Gedanken unseres Themas können wir des öfteren in seinen Werken feststellen. Es sind dies aber weniger exegetische als liturgisch-dogmatische Schriften. Sie sind für uns ein Beweis, daß das Keltermotiv in das Allgemeinbewußtsein der Theologen übergegangen war. Wir finden es in seiner Erklärung zum Hohenliede, einem damals hochgeschätzten Betrachtungsbuch,[97] ferner in der „Gemma animae",[98] dem „Speculum ecclesiae"[99] und dem „Eucharistion".[100]

---

[94] Rupertus Tuit., De trinitate et operibus ejus — In Isaiam 2, 29 (Migne PL 167, 1357 C). [95] R. Boving, Bonaventura und die französische Hochgotik, Werl i. W. 1930. — Zur Totalität des Mittelalters siehe neuerdings G. Schreiber, Mönchtum und Wallfahrt in ihren Beziehungen zur mittelalterlichen Einheitskultur, Histor. Jahrbuch 55 (1935), S. 160—181.

[96] J. A. Endres, Honorius Augustodunensis. Ein Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert (Kempten 1906), und Sauer 12 und 385.

[97] Honorius August., Expositio in Cant. Cant. 1, 13 (Migne PL 172, 378 A).

[98] Gemma animae 1, 33 (Migne PL 172, 554 D).

[99] Speculum ecclesiae — De inventione crucis (Migne PL 172, 948 B).

[100] Eucharistion 12 (Migne PL 172, 1256 D).

Weitere Zeugen für die Auffassung über den mystischen Keltertreter in jener Zeit sind die Benediktineräbte Berengosus von St. Maximin in Trier († 1125)[101] und Wolbero von St. Pantaleon in Köln,[102] dann der Zisterzienserabt Gillebert († 1168)[103] und der geist- und gemütvolle Franziskaner Bonaventura († 1274).[104]

Eine für das Verständnis mittelalterlicher symbolischer Vorstellungen wichtige Schrift ist die von Kardinal J. B. Pitra in der Mitte des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte Clavis Scripturae. Sie wurde von ihm fälschlich als Werk des Melito von Sardes angesehen, ist aber in Wirklichkeit ein in karolingischer Zeit aus den Werken lateinischer Kirchenväter zusammengestelltes Glossar zu biblischen Ausdrücken,[105] das später durch viele Zusätze und Scholien erweitert wurde.[106]

In der ursprünglichen Ausgabe, dem Codex Claromontanus, werden im 6. Kapitel § 2 die Wörter Vinea, Vitis, Uva, Botrus, Torcular erklärt und symbolisch in gleicher Weise gedeutet, wie uns aus den übrigen Schriften bekannt ist.[107] Noch ausführlicher und aufschlußreicher für unser Thema sind die im 7. Kapitel der erweiterten Ausgabe enthaltenen Erklärungen. In ihnen sind nämlich nicht nur die genannten biblischen Wörter erläutert, sondern es ist ihnen noch dazu eine umfangreiche Kompilation aus den Schriften der Theologen des 4. bis 12. Jahrhunderts beigefügt. Es finden sich darunter Stellen aus den Werken des Damasus, Sylvius, Nicetas, Eucherius, Isidor, Hrabanus, Petrus von Capua, weiterhin große Ausschnitte aus den im 11. und 12. Jahrhundert geschriebenen Büchern der „Distinctionum monasticarum" und „Moralitatum", aus den in Reimprosa verfaßten Schriften der „Praefigurationum Christi et Ecclesiae" und der „Aurora" des Petrus de Riga. Letzteres Werk diente wohl auch als Vorlage für die bekannte „Biblia picturata".[108]

Diese reiche Zusammenstellung der Clavis Scripturae allein würde uns ein vollkommenes Verständnis der mystischen Kelterbilder vermitteln. Doch der Vollständigkeit halber möge noch ein kurzer Überblick über das Keltermotiv in den exegetischen Schriften der folgenden Jahrhunderte folgen. Wir stoßen da bald auf den bedeutendsten Exegeten des 14. Jahrhunderts, Nicolaus von Lyra († 1340). Wir erfahren von ihm, daß zu seiner Zeit Isaias 63 allgemein als Weissagung des Leidens Christi gedeutet worden ist. Selbst allerdings hegt er Bedenken dagegen und erklärt in seiner Postille[109] die Schilderung des Propheten als Vorhersage des Jüngsten Gerichtes.

---

[101] De mysterio ligni Dominici (Migne PL 160, 996 B).
[102] In Cant. Cant. 1 (Migne PL 195, 1082 B).
[103] Tractatus asceticus (Migne PL 184, 275).
[104] Comment. in Joannem 15 und Comment. in Evangel. Lucae 19 (Opera omnia [Quaracchi] VI, 449, 15 und VII, 491, 52).
[105] Pitra, Anal II, 1. [106] Pitra, Spic II, 1.
[107] Pitra, Anal II, 36. [108] Pitra, Spic II, 453; II, 455; II, 458.
[109] Nicolai de Lyra Postilla super vetus et novum Testamentum cum Additionibus P. Burgensis et cum Replicis M. Doringi (Nürnberg 1481) II (Isaias) ohne Seitenzahl.

Zur Postille des Nicolaus schrieb Paul von Burgos († 1453) „Additiones", die zum Teil dessen Erklärungen weiterführen. Vielfach jedoch üben sie Kritik an ihnen und suchen sie als unrichtig zu widerlegen. Letzteres tut er auch in seiner Additio prima zu Isaias, in der er wieder auf die früher gebräuchliche Exegese zurückgreift und es entschieden ablehnt, sie wie Nicolaus als „extranea" zu bezeichnen.[110] Bald jedoch fand der Postillator wieder einen eifrigen Verteidiger in dem sächsischen Franziskaner Matthias Döring († 1469), der in einer Replica zu Isaias 63 behauptet, Nicolaus von Lyra habe die althergebrachte Exegese des hl. Hieronymus und des Dionysius gar nicht ganz verwerfen wollen. Er habe nur beabsichtigt, „per modum inquisitionis pauca circa eam dicere". Dazu sei er berechtigt gewesen, weil er den Literalsinn habe festlegen wollen.[111]

Diese neuartig klingende Ansicht des Nicolaus blieb vereinzelt. Sie vermochte im Mittelalter keine Änderung in der biblischen Deutung herbeizuführen, noch viel weniger die im Volke tief verwurzelten Ideen zum Erlöschen zu bringen. Dies um so weniger, als Männer wie der Kartäuser Dionysius Ryckel († 1471) sich gegen ihn wandten.

Dionysius, der neben Albertus Magnus als einer der größten mittelalterlichen Theologen angesehen wird und besonders als Exeget hoch geschätzt ist, schrieb Erklärungen zu allen heiligen Büchern des Alten und Neuen Testamentes. Sie wuchsen hervor aus einer umfassenden Kenntnis der patristischen und mittelalterlichen Literatur, atmen zugleich aber auch den Geist eines begnadeten Mystikers. Neben dem Literalsinn gibt er einen höheren, geheimnisvolleren. Er entnahm ihn teils der mittelalterlichen Symbolvorstellung, teils hatte er ihn selbst in Betrachtung und Beschauung erarbeitet. Seine Werke, die an der Schwelle der literarischen Renaissance stehen, sind so eine Fundgrube ersten Ranges für die vor ihm und mit ihm gepflegte religiöse Wissenschaft. Sie sind zugleich von unschätzbarem Werte für die Beurteilung der spätmittelalterlichen Kunstvorstellungen.

Neben der Bibel begeisterte er sich für Dionysius Areopagita, dessen tiefsinnige und dunkle Lehre er ins hellste Licht zu stellen und sicher zu deuten wußte. Auf ihn und Hieronymus berief er sich auch, als er die Ansicht des Nicolaus von Lyra verwarf und die herkömmliche katholische Deutung von Isaias 63 verteidigte. In langen geistreichen Erörterungen legte er sie in der Enarratio in cap. 63 Isaiae, art. 91 nieder[112] und wiederholte sie in den Enarrationes in cap. 49 Genesis, art. C[113] sowie in der Enarratio in cap. 1 Cant. Cant., art. 3.[114]

In der Zeit des Humanismus bemühten sich gute Kenner der klassischen Sprachen und bedeutende Exegeten mehr als bisher, den Urtext der Bibel zu erforschen. Zugleich waren sie bestrebt, vom direkten einen indirekten Sinn zu unterscheiden. Diese Forschungen dehnte man natürlich auch auf die Isaiasstelle 63 aus. Man hielt dabei aber trotz einzelner Angriffe der Reformatoren, z. B. Kalvins, an der Messianität dieser Bibelworte fest.

[110] Ebda. Bd. II (ohne Seitenzahl). [111] Ebda. Bd. II (ohne Seitenzahl).
[112] Dionysii Carusiani Opera omnia VIII (Monstrolii 1907) 736.
[113] L. c. I, 445 D. [114] L. c. VII, 310.

Man suchte nur die direkte und indirekte Bedeutung klar auseinanderzuhalten. Direkt, so sagte man, werde der Kampf und Sieg des Heilandes geschildert, indirekt sein Leiden am Kreuze vorausgesagt. Mit dem mit Wundmalen und blutigen Zeichen geschmückten Leibe wohne er seitdem im Himmel. Er werde am Jüngsten Tage wiederkommen, um Gericht zu halten und den letzten, entscheidenden Sieg davonzutragen.

Derart gibt sich die Auslegung bei Adam Sasbout († 1553), Hektor Pintus († 1584) und Cornelius a Lapide († 1637).[115] In nicht viel veränderter Form blieb diese exegetische Auslegung dann weiterhin bei Katholiken und Protestanten bis in die neueste Zeit, wie man u. a. aus den Werken von L. Diestel,[116] L. Reinke[117] und J. Knabenbauer[118] ersehen kann.

Kein Wunder, daß diese Deutung sich noch bis auf den heutigen Tag in der Liturgie der katholischen Kirche erhalten hat. So liest der Priester bei der heiligen Messe am Mittwoch der Karwoche als erste Epistel die Erzählung vom Keltertreter (Is. 62, 11 bis 63, 6) und läßt ihr als zweite Lesung das Kapitel vom Manne der Schmerzen (Is. 53, 1—12) folgen. In ähnlicher Weise wechseln im Officium de Tunica Christi der Diözese Trier Stellen aus Is. 63 mit solchen aus Is. 53. Im Festbrevier vom kostbaren Blute (1. Juli) sind die Versikeln zur Vesper ebenfalls Is. 63 entnommen und mit Teilen aus dem Kapitel der Geheimen Offenbarung (Apok. 19), das die Gerichtsszene des Jüngsten Tages schildert, zusammengestellt. Zum Ausdruck des siegreich bestandenen Leidenskampfes wird von den Benediktinern noch heute Is. 63 als Osterkantikum gesungen.[119]

Die exegetische Reihe der Erklärer des Keltermotivs ist also weit gestreckt und zugleich übersichtlich gelagert. Sie beginnt beim naturfrohen Schriftsteller der Bibel und setzt sich fort bis zum gottesinnigen Beter und Sänger des katholischen Kultes. Immerhin mag einzelnen Lesern eine Schwierigkeit geblieben sein. Man könnte nämlich einwenden, Theologen der Folgezeit seien in der Erklärung dieser Bibelworte weniger logisch vorgegangen. Zunächst könnte man darauf hinweisen, daß die theologischen Erklärer das Aktionslied Is. 63 zu einer Passionsschilderung umgestaltet hätten. Ferner ließe sich einwenden, es sei nicht verständlich, wie Christus sowohl mit einem Keltertreter als auch zugleich mit einer ausgepreßten Traube verglichen werden könne. Zum Verständnis dieser zunächst eigenartig erscheinenden, doch beachtlich begründeten Bibelerklärung müssen wir zunächst beachten, daß die Theologen bei ihrem Vergleiche mit dem leidenden Heiland weniger an das aktive Keltertreten

[115] Commentaria in quatuor prophetas majores I (Antverpiae 1625) 519.
[116] Geschichte des Alten Bundes in der Kirche (Jena 1869) 377 und 409.
[117] Die messianischen Weissagungen II (Gießen 1866) 366.
[118] Erklärung des Propheten Isaias (Freiburg i. Br. 1881) 675.
[119] B. Barth, Die Fasten- und Osterkantika: Benediktinische Monatsschrift (1913) 117.

selbst als vielmehr an des Keltertreters Mühe und Arbeit sowie die Spuren dieser Arbeit am Gewande dachten. Außerdem war für sie der Keltertreter und Kämpfer von Edom ein Vorbild des Heilandes insofern, als dieser durch sein Leiden zugleich den Sieg über den Tod davontrug. „Allein hat er die Kelter getreten, in der er selbst ausgepreßt wurde, da er mit eigener Macht das Leiden duldend überwand. Er, der bis zum Tode des Kreuzes aushielt, stand glorreich vom Tode auf." So hat sich Gregor der Große geäußert. Ähnlich ist die Auffassung Dionysius' des Kartäusers in der Exegese zum 19. Kapitel der Apokalypse: „Christus trat die Kelter, d. h. er überwand den Tod; denn indem er für uns starb, nahm er den ewigen Tod weg und vernichtete ihn. Ferner besiegte er den zeitlichen Tod durch seine Auferstehung am dritten Tage ..."[120] Aktiv, gleich der Arbeit des Keltertreters, war ferner die Tätigkeit Christi, weil er durch sein Leiden den Sieg über die Feinde des Heiles davontrug. Einen letzten Grund für die Auffassung der Theologen erkennen wir schließlich in den Worten Ruperts von Deutz, der im Bilde des keltertretenden Heilandes sowohl ein aktives Handeln als auch ein passives Geschehenlassen veranschaulicht sieht, die freiwillige Übernahme des Kreuzesopfers und das qualvolle Erleiden der Opferung: „Du hast die Kelter des Todes getreten, ja du bist in ihr ausgetreten worden. Beim Keltern ist im allgemeinen das, was gekeltert wird, etwas anderes als derjenige, der keltert. Beim Leiden des Kreuzes ... ist jedoch derjenige, der keltert, und derjenige, der gekeltert wird, derselbe. Er kelterte nämlich, da er sich selbst für uns hingab; er wurde gekeltert wie eine Traube, da er unter dem Drucke des Kreuzes den Wein von der Hülle des Körpers ausscheiden ließ und seinen Geist aushauchte ..."

Letztere Vorstellung von Christus als der in der Leidenskelter ausgepreßten Traube erleichterte dem mittelalterlichen Menschen auch die gedankliche Verbindung der mystischen Kelter mit der Eucharistie, in der er das aus dem Weine verwandelte Blut Christi verehrt. Nicht nur in der Literatur bringt er diese Beziehung immer wieder zum Ausdruck, sondern auch in den Bildern der Spätzeit, in denen er eine anschauliche Schilderung seiner eucharistischen Glaubensvorstellungen gibt.

Durch die vorhergehenden Untersuchungen haben wir eine hinreichende Kenntnis des Gedankeninhaltes der mystischen Kelterbilder gewonnen. Es muß aber noch gezeigt werden, wie diese in der Kunst dargestellten Ideen volkhaft geworden waren. Nur volkstümliche Kunstwerke konnten den Gläubigen gefallen und von ihnen verstanden werden. Wir müssen noch die Quellen erschließen, durch die jene Vorstellungen weiter ins Volk hineingetragen worden waren.

[120] Dionysius Cartus., Enarratio in cap. 19 Apocalypsis, art. 20 (Opera omnia 14, 354 C).

3. Der mystische Keltertreter in den lateinischen Hymnen und deutschen Volksliedern

Bereits A. Springer sah in den kirchlichen Hymnen und Sequenzen eine wichtige „Quelle" der Kunstvorstellungen des Mittelalters. Er ging sogar so weit, daß er das Endergebnis seiner Forschungen in die allgemeine Formel zusammenfaßte: „Die Mehrzahl der Bildmotive ist aus der volkstümlichen Poesie geschöpft."[121] Wenn wir uns auch vor Übertreibungen hüten wollen, müssen wir doch zugeben, daß diese geistlichen Gesänge vielen religiösen Anschauungen erst eine breitere Plastik und warme Volkstümlichkeit verschafften. Sie waren das notwendige Zwischenglied für die bildhafte Wiedergabe in den Werken der Kunst.[122] Darum brauchen wir uns nicht zu wundern, daß wir zu allen Zeiten, in denen man die herrlichen Weisen der Hymnen und Volkslieder sang, immer wieder das Keltermotiv durchklingen hören. Bald ist es auf einen schwermütigen Ton gestimmt, der den Leidenshymnus durchzieht, bald in eine freudige Weise gekleidet, die im sinnvollen Liede der Edeltraube gedenkt und selbst begeisterte Ausdrucksformen findet.

Schon in frühen syrischen Wechselliedern klingen diese Melodien leise an.

Zum ersten Male in einer dialogischen Weihnachtsdichtung aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts.[123] In ihr spricht Maria zu den Magiern aus dem Morgenlande:

„Vor Herodes fürchte ich mich — der unreine Wolf wird in Aufregung geraten und sein Schwert zücken, um mit ihm die süße Traube abzuschneiden, bevor sie reif ist."[124]

Im Abendland stimmt in den Gesang von Christus als der Traube der große Dichter Venantius Fortunatus ein.

Er vergleicht in einem Gedichte „De cruce Domini" das Kreuz mit einem Baume. In ihm hänge Christus, der aus den Wunden den roten Wein spende:

„Crux benedicta nitet, Dominus qua carne pependit,
Atque cruore suo vulnera nostra lavat ...
Appensa est vitis inter tua brachia, de qua
Dulcia sanguineo vina rubore fluunt ..."[125]

---

[121] A. Springer, Über die Quellen der Kunstdarstellung im Mittelalter: Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig, Phil. hist. Kl. 31 (1879) 1 ff.

[122] Cl. Blume, Der Hymnodie Blühen und Welken: Stimmen aus Maria Laach 76 (1909) 49.

[123] A. Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients = Sammlung Göschen I (Leipzig 1911) 99; Derselbe, Griech. und syr. Weihnachtspoesie: Gottesminne 6 (1912) 250 ff.

[124] J. Assemani, Ephraemi Syri opera omnia, Graec/lat. III (Romae 1732) 602.

[125] Venantius Fortunatus, De cruce Domini (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, 37).

Eindringlicher noch ist die Schilderung vom mystischen Keltertreter in einem Hymnus des gleichen Poeten: In laudem s. Mariae.[126]

„Qui venit de Edom, de Bosra veste cruenta,
Pulcher, sanguineus, candidus, atque rubrus,
Calcaturus erat qui solus torcular altum,
In cruce pensandus, membra cruore levans.
Unde sibi micuit stola candida, tincta rubore
Quem ante et vel post quem non Deus ullus erit ..."[127]

Ganz ähnliche Gedanken, wie man sie im ersten Hymnus des Venantius findet, spricht Hrabanus Maurus im 9. Jahrhundert in seinem Gedichte „De nativitate Domini" aus.[128] Dieser „Praeceptor Germaniae" gehört der geistig regsamen Zeit der Karolinger an. Viele Lieder der damals lebenden Dichter klingen noch heute in der Liturgie der Kirche wider. Die Wirren des 10. Jahrhunderts brachten gewisse Rückschläge. Trotzdem leitete sich diese Dichtung in manchen Klöstern weiter. Im 11. Jahrhundert kam die mehr volksmäßige Prosen- und Sequenzendichtung zur Beliebtheit. Ebenso entstanden die Tropen, eine den Sequenzen ähnliche Art liturgischen Gesanges. Sie entzogen der Hymnendichtung zwar einige Kräfte, aber die Dichtkunst selbst ging dadurch um so mehr in die Breite. Besonders zweier Dichtungen dieser Zeit gedenkt die Kulturgeschichte mit besonderer Freude, des Walthariliedes und des Ruodlieb. Sie sind noch in lateinischen Versen abgefaßt. Aber ihr Stoff und Geist sind deutsch.

Die Gedankenwelt des mystischen Keltertreters bleibt ihrer Herkunft nach kirchlich-religiös. Sie formt sich nicht zum reinen deutschen Liede. Aber der Stoff dringt gleichwohl tief in die Vorstellungswelt unseres Volkes ein. Dort wird er von heimatlichem Empfinden umfangen. Der deutsche Christus, der am Kreuze als siegreicher König steht, tritt uns jetzt im Keltermotiv als siegender Held entgegen. Er zerstampft seine Feinde, wie der Keltertreter die Trauben zertritt.

Wir begegnen den Gedanken in liturgischen und nichtliturgischen Liedern, in Hymnen zum Lobe des Herrn und der Mutter Gottes, ganz besonders in Gedichten zum Preise des heiligen Kreuzes.

---

[126] Das Gedicht „In laudem s. Mariae" wird von Fr. Leo, dem Herausgeber in den Monumenta Germaniae im „Appendix carminum spuriorum" aufgeführt, weil er es als nicht von Venantius Fortunatus, sondern einem späteren Dichter stammend ansieht (Proem. p. XXIV); aber Brower, Luchi und Manitius treten für die Autorschaft des Venantius ein, wofür Dreves in seinen jüngsten, gründlichen Untersuchungen durchschlagende Gründe beigebracht hat (G. M. Dreves, Hymnolog. Studien zu Venantius Fortunatus und Rhabanus Maurus = Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München [1908] 15 ff.).

[127] Venantius Fortunatus, In laudem s. Mariae (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, 371).

[128] Dreves, Analecta 50, 195.

Wir finden solche Vorstellungen in einem Hymnus „De Beata Maria Virgine" des Petrus Damiani,[129] in einem Hymnus des Mönches Godescalcus von Limburg († 1058)[130] und in einem „Troparium in die Paschae", wahrscheinlich von Hermannus Contractus aus Reichenau († 1054) verfaßt.[131]

Dem gleichen Sänger Hermannus Contractus schreibt Dreves das „Troparium de sancta cruce" zu:

„Et tu solus qui fortiter
crucis torcular tristeque praelum,
vir de gentibus nullusque tecum,
idem ipse botrus elegans Cypri
rubicundulus, calcasti,
bibens nobiscum potum te
nobis ipsum, tui
fer patris in regno.
Fac nos calix inebriet,
per quem optimus sobrietatis
spiritualium dulcedinis
aeternorum mirae dilectionis
sophiaeque salutaris,
quo vitis Sorech palmites
fructus plures ferre
queamus laetantes ..."[132]

In Frankreich besang Petrus Venerabilis († 1156) im „Rythmus in Laude Salvatoris" den mystischen Keltertreter,[133] Adam von St. Victor († 1192) im Hymnus „In resurrectione"[134] und der Pariser Kanzler Philipp de Grève († 1236) im „Dialogus Virginis cum cruce".[135] In England ließ Reginald von Canterbury (1109) dieselben Weisen erklingen, als er sein Tristichon „Ad sanctam crucem" dichtete.[136]

Von begeisterten Dichtern zuerst gesungen, gingen diese Gedanken auch in die Vorstellungswelt des Volkes über. Wir hören sie darum sogar aus dem Munde der Kreuzfahrer, wenn sie zu heiligem Streite ausziehen:

„... dum in crucis torculari
pro te factus hostia
tibi tendit brachia
nec vis amplexari."[137]

Die meisten dieser Lieder handeln, wie wir gesehen haben, vom Kreuze und Leiden Christi. Es sei noch auf zwei Hymnen „De passione Domini",[138] drei „De cruce"[139] und zwei von der Auferstehung und Himmelfahrt verwiesen.[140] Oft findet sich der Gedankeninhalt der mystischen Kelter aber auch in Marienliedern.

Es sei verwiesen auf den „Hortulus B. M. V." des Konrad von Gaming († 1360),[141] den „Rythmus de Beata Maria" des Johannes Franco, Scholaster zu Meschede († 1330)[142], und die „Cantio de Beata M. Virgine"

---

[129] Dreves, Analecta 48, 53.
[130] Dreves, Analecta 50, 358.
[131] Mone I, 192.
[132] Mone I, 149.
[133] Dreves, Analecta 48, 247.
[134] Dreves, Ein Jahrtausend 1, 264.
[135] Dreves, Ein Jahrtausend 1, 304.
[136] Dreves, Analecta 50, 376.
[137] Daniel 4, 205.
[138] Dreves, Analecta 2, 140 und 31, 54.
[139] Dreves, Analecta 8, 24; 8, 26; 50, 534.
[140] Dreves, Ein Jahrtausend 1, 266; 2, 146.
[141] Dreves, Analecta 3, 31.
[142] Dreves, Analecta 29, 198.

eines Anonymus.[143] Die Dichter dieser Marienlieder gingen von dem Gedanken aus, daß Jesus als Traube an der Rebe Maria gewachsen sei.[144]

Dagegen tritt der Gedankeninhalt des mystischen Kelterbildes in Fronleichnamsliedern nicht heraus, obwohl doch viele Darstellungen eucharistische Vorstellungen enthalten. Diese Schweigsamkeit rührt wohl daher, daß die Dichter sich des Umstandes bewußt waren, daß der Grundzug der Keltergedanken auf die Leidenssymbolik ging.

Darum finden sich die mystischen Keltergedanken auch des öfteren in den Hymnen von den sogenannten Waffen, d. i. den Leidenswerkzeugen Christi. Letztere hatten durch die Überführung der Reichskleinodien, darunter der heiligen Lanze, nach Prag und Nürnberg große Verehrung in Deutschland gefunden. Diese wurde noch erhöht, als die Päpste Innozenz VI. (1353) und Martin V. (1425) ein eigenes liturgisches Fest für Deutschland genehmigt hatten. Die Verbindung beider Gedankenkreise findet sich z. B. in einer Sequenz „De armis Christi" eines handschriftlichen Meßbuches aus Oberaltaich vom Jahre 1493. Dort liest man:

„Botrus Cypri est expressus,
Christus tritus atque fessus
Per haec torcularia;
Bibant omnes hinc credentes
Puritatem sitientes
Hac cella vinaria."[145]

Ähnlich, nur weiter ausgeführt, ist der Hymnus „De armis Christi" des 15. Jahrhunderts in einer Salzburger Handschrift.[146]

Zur gleichen Zeit mischen sich die Vorstellungen vom mystischen Keltertreter mit Ausdrucksformen der damals vielgepflegten Andacht vom kostbaren Blute. Im Hymnus ad Laudes vom Feste des kostbaren Blutes betet noch heute der Priester:

1. „Salvete Christi vulnera
Immensi amoris pignora,
Quibus perennes rivuli
Manant rubentis Sanguinis.

7. Ut plena sit redemptio,
Sub torculari stringitur
Suique Jesus immemor
Sibi nil reservat Sanguinis.

8. Venite, quotquot criminum
Funesta labes inficit;
In hoc salutis balneo
Qui se lavat, mundabitur."

Viele dieser lateinischen Hymnen sind im engen Anschluß an die Liturgie entstanden. Ihr Inhalt wurde zunächst zur Äußerung der kirchlichen Auffassung. Da aber das christliche Volk jene Weisen als Lob-, Dank- und Bittgesang gerne aufnahm und mitsang, formten sie sich zugleich zu Offen-

[143] Dreves, Analecta 20, 154.
[144] Thomas, Weinrebenmadonna 201—217.
[145] Dreves, Analecta 10, 27.
[146] Dreves, Analecta 4, 21.

barungen seiner eigenen Gedanken. Mehr aber noch wurden die deutschen Volks- und Kirchenlieder zur Ausdrucksform der heimischen Frömmigkeit und der Ergriffenheit der Volksseele.

In dem universellen Charakter der Kirche liegt es zwar begründet, daß bei der Ausübung der Liturgie eine gemeinsame Sprache, die lateinische, als Kultsprache vorherrschend blieb. Aber schon früh verspürte man in der abendländischen Entwicklung das Bedürfnis eines gottesdienstlichen Gesanges in der Landessprache. Nachdem bereits im 9. Jahrhundert auf deutschem Boden die sogenannten „Leisen" entstanden waren,[147] erreichte das deutsche Kirchenlied im 12. Jahrhundert eine solche Blüte, daß der Propst Gerhoh von Reichersberg († 1169) schreiben durfte:

„Das ganze Volk jubelt das Lob des Heilandes auch in Liedern der Volkssprache. Am meisten ist dies unter den Deutschen der Fall, deren Sprache zu wohltönenden Liedern besonders geeignet ist."[148]

Die Erweiterung der Liturgie durch neue Feste, ferner das im 14. Jahrhundert vielgepflegte religiöse Schauspiel beförderten noch mehr den geistlichen Volksgesang in der Muttersprache. Neue Bereicherung erhielt das Kirchenlied sodann aus den Übersetzungen lateinischer Hymnen, wie sie der Mönch von Salzburg im 14. Jahrhundert und der Freiburger Dekan Heinrich von Laufenberg im 15. Jahrhundert verfertigte. Letzterer schrieb außerdem zu manchen weltlichen Melodien religiöse Texte. Wenn auch der lateinische Gesang der liturgische blieb, so wurden doch jene deutschen Lieder, besonders im späten Mittelalter, viel und gern gesungen. Noch ehe der Protestantismus den deutschen Gesang zum liturgischen machte, war er im katholischen Kulte gebräuchlich, vor und nach der Predigt, bei Prozessionen und bei der Aufführung geistlicher Schauspiele. Als zu Beginn der Neuzeit die katholischen Gesangbücher entstanden, fanden die bekanntesten jener Lieder in diese Sammlungen Eingang.[149]

Sowohl in diesen Kirchenliedern als auch in anderen Volksliedern findet man oft den Gedankeninhalt des Keltermotivs. Es seien zunächst die geistlichen Lieder vom Mey oder Maygen genannt. Sie singen in poetischer Weise vom Zyperwein, der am Kreuze Christi wachse und genossen werde, um wahre Freude des Herzens zu haben.

Die ursprüngliche Form des Liedes[150] entstand im 14. Jahrhundert in Mystikerkreisen und war zunächst eine dichterische Schilderung des mystischen Mahles im himmlischen Gottesreiche.[151] In den späteren, von Wacker-

---

[147] Bäumker, Kirchenlied: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VII², 600; J. Gotzen, Kirchenlied: Lexikon f. Theologie und Kirche V, 1008.

[148] Bäumker VII, 602. [149] Zoepfl II, 256.

[150] A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts (Jena 1912) 192.

[151] Vgl. Luc. 22, 16—18 und die mystischen Darlegungen in einer „Anleitung des Ordenslebens" (s. oben S. 83).

nagel veröffentlichten Liedern hingegen ist die Allegorie weiter ausgebaut, auf das Kreuz Christi gedeutet und mit der Maifeier in Zusammenhang gebracht. Wir geben zur Probe ein Lied des 15. Jahrhunderts:

Ein Meyg.

1. „Ich weiss mir einen meyen in diser heilgen zit,
den meyen, den ich meine, der ewige fro̊ide git,
Den meyen, den ich meine, dz ist der sůsse gott,
der hie uff diser erden leyt vil menigen spott.

2. Do gangen wir zů dem crůcze und nement des meyen war,
der hat gar rote blůste, den uns die magt gebar,
Sehen im an sin houbet, dz ist von dörnen wunt,
wer Jhesum cristum liep hat, fúr wor, der wirt gesunt.

3. Un sehen wir an sin hende, die sind mit naglen durchslagen,
wir sollent sin wúrdiges liden in unsrem herczen tragen,
Sehen im an sin syte, sin hercz ist uff gton,
do söllen die reinen herczen des morgens jnn meyen gon.

4. Un sehen im an sin fůse, die sint mit naglen durchbort,
do durch ist uns geflossen des hymels ho̊chster hort.
Under des creuczes aste do schenckt man Cipper win,
Maria ist die keyllerin, die engel schencken in,
des söllen die lieben selen von minne truncken sin.“[152]

Ohne Zweifel wurde diese Art von Liedern gesungen, wenn nach alter Sitte der Maibaum aufgerichtet und der Maitrank verabreicht wurde. Man führte im Mittelalter diesen Brauch ein, um dem ursprünglich heidnischen Feste eine christliche Bedeutung zu geben. In dieser Herübernahme germanischen Brauchtums in die christliche Vorstellung gab sich ein bemerkenswertes Verständnis kirchlicher Kreise für die Urkraft alter Volksüberlieferung kund. Der Maibaum war nämlich altes germanisches Volksgut, in dem sich der Glaube an Ehrfürchtiges äußerte, das Baum und Quelle mit sich führten. Allgemein menschliche Elemente, die immer wieder religionsgeschichtlich denkwürdig hervortraten, schwangen mit. So kam es zu bemerkenswerten Angleichungen und Verbindungen.[153]

---

[152] Wackernagel II Nr. 822; Bäumker I, 614. Ähnlich sind die übrigen Lieder vom „Geistlichen Maygen“, von denen mehrere in die katholischen Diözesangesangbücher des 17. Jahrhunderts Aufnahme fanden. Wackernagel II Nr. 824; 825; 826; 827; Bäumker I, 613; Cath. Manual Meyntz 1605. Cantual 60; Paderborner Gesangbüchlein 1609 S. 125; 1617 S. 163; Paderborner Cantual 1616 S. 58.

[153] Hanns Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V, 487; Hessische Blätter für Volkskunde 27 (1928) 134; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I (Berlin 1904) 250; J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch

Äußeren Anlaß für eine solche Union mochte vielleicht das Fest Kreuzauffindung bieten. Es wurde im Mittelalter als gebotener Feiertag unter dem 3. Mai begangen. Im Liede verglich man dabei das Kreuz Christi mit dem Maibaum und sein heiliges Blut mit dem Zyperwein. In letzten Ausklängen erkennen wir diese christliche Feier des Maifestes noch im heutigen Brauchtum süddeutscher Gemeinden, den Maibaum mit den Leidenswerkzeugen zu schmücken. In Ellbach bei Tölz wird ein etwa 30 m hoher Maibaum errichtet, auf dem als Leidenswerkzeuge befestigt sind: Hammer, Zange, Nagel, Leiter, Schwammstock, Dornenkrone, Lanze, Würfel, Rock, Kelch und kreuzbekröntes Herz; ferner die Figuren Christus im Ölgarten, sein Grab und seine Auferstehung. Auf dem Maibaum aus der Gegend von Kochel sind neben den Handwerkeremblemen die Monogramme Jesu und Mariä, dann das Kreuz mit angelehnter Lanze und Leiter; ferner das dornengekrönte Herz angebracht.[154]

Eine gleich große Verbreitung im Volke hatte das Maienbad. Nach alter Vorstellung, die im Mittelalter besonders starke Wurzeln im Volke geschlagen hatte, soll nämlich das Waschen im nächtlichen Maientau, noch mehr das Baden in der Nacht oder in der Frühe des Tages von besonderer Wirkung sein. Darum bürgerten sich die Bäder in der Maienzeit immer mehr ein, um Heilung von allerhand Gebrechen zu geben.[155]

Auch hier trat Weltliches und Kirchliches zueinander. Dieses Maienbad war aber nicht nur ein Frühlingsbad und nicht nur ein Bad im Monat Mai, sondern wurde auch zu Ehren des hl. Johannes des Täufers gehalten. So schreibt der hl. Augustinus, daß in Libyen Christen am Johannistag ans Meer zum Baden gingen. Und an anderer Stelle sagt er, daß sie sich in der Nacht oder in den Morgenstunden des Johannistages an Quellen, Sümpfen oder Flüssen wuschen. Er verurteilt diese Gepflogenheit und nennt sie einen heidnischen Brauch.[156] Gleiches berichtet Caesarius von Arles. Auch er beschwört seine Landsleute, davon zu lassen. Gleiche Auffassungen begegnen in einem Freisinger Homiliar des 8. Jahrhunderts. Im Jahre 1330 erlebte Petrarca in Köln einen ähnlichen Brauch. Bei Sonnenuntergang war das ganze Rheinufer mit Frauen bedeckt. Ein Teil von ihnen war mit wohlriechenden Kräuterranken umgeben. Mit zurückgeschlagenem Gewand fingen Frauen und Mädchen an, ihre weißen Arme in den Fluß zu tauchen und abzuwaschen. Dabei wechselten sie in einer ihm nicht verständlichen Weise Sprüche miteinander. Man erklärte ihm, dieses sei ein

(Berlin 1882) 548; zur Christianisierung der Quellen und Bäume vgl. neuerdings G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum (Forschungen zur Volkskunde, Heft 16/17, Düsseldorf 1934) 45 ff.

[154] Marie Andree-Eysn, Volkskundliches aus dem bayr.-österreichischen Alpengebiet (Braunschweig 1910) 188, Fig. 146 und 147.

[155] P. Sartori, Sitte und Brauch III (Leipzig 1910) 180, 183.

[156] Franz, Benediktionen I, 295.

uralter Brauch, den die weibliche Bevölkerung von Köln übe. Man glaubte, daß alles Elend des ganzen Jahres durch diese Waschungen im Flusse weggespült werde, und daß gleich darauf alles nach Wunsch gelinge.[157]

Es stellten sich aber beim Gebrauche dieser Bäder Mißbräuche ein. Man verstand vielfach unter dem Namen Maibad ein Wasserbad, bei dem es lustig zuging, mit Schmausen, Zechen und zuweilen auch mit erotischen Äußerungen. Bestreben der Kirche mußte es deswegen sein, diesen Abusus abzustellen. Dies geschah am besten, indem man diesem Brauche einen christlichen Sinn unterlegte. Verwandte Vorstellungen begegneten sich. Man konnte hinweisen auf die heilkräftigen Quellen gern angerufener Heiliger. Der Gedanke der heiligen Wasser wurde auch von anderen Ausgangspunkten gepflegt. So war im Dominikanerinnenkloster Unterlinden zu Kolmar eine „Gaistliche Meerfahrt" im Gebrauch, die von dortigen Schwestern dann weiter in die Straßburger Klöster St. Agnes und St. Margareta gebracht wurde. Sie begann am Sonntag Septuagesima und endigte am Ostermittwoch. Es handelte sich bei ihr um eine Übung der Betrachtung des Leidens Christi in der Vorbereitungszeit auf Ostern. Sie hatte den praktischen Zweck, bis zu diesem Feste die verkehrten Gewohnheiten in gemeinsamer Arbeit abzulegen.[158]

Aus den Drucken des 16. Jahrhunderts hört man von einer Andachtsübung „Der gaistliche Mai", die aber wahrscheinlich schon früher gebräuchlich war. Sie wurde während des ganzen Monats Mai gepflegt: Die erst Wochen solt du außgehen spacieren auf die grüne Wisen (Betrachtung Jesu Christi und Mariens in ihrem Leben und Leiden). Die ander Wochen solt du beschawen die wohlriechenden Wurtzgärten (Betrachtung über die wichtigsten Tugenden nach Christi und Mariens Beispiel). Die dritt Wochen solt du gehen in die schönen Paumgärten (Betrachtung über die sieben Worte Christi am Kreuze, symbolisiert durch sieben Fruchtbäume). Die viert Wochen solt du gesunde, nutze Mayenbad haben. So du das mit fleiz wirst thun, so wird gesund dein Seel, die viel inwendiger Kranckheit hat.[159]

Zu einem solchen Maienbad ruft eine mittelalterliche Dichterin in einem Liede auf. Sie lädt ein, zum Gnadenbrunnen zu kommen, um in diesem Maienbad der Sünden entledigt zu werden. Es ist der Brunnen, der gefüllt

---

[157] Bächtold-Stäubli I, 818; G. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters[3] III (Paderborn 1924) 4.

[158] F. Landmann, Zwei Andachtsübungen von Straßburger Klosterfrauen am Ende des Mittelalters: Archiv f. elsässische Kirchengeschichte 6 (1931) 222.

[159] Der geistlich May ... mit sonderem Fleiß widerumb ernewert, gedruckt zu Dilingen durch Johannem Meyer 1581; H. Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr (Salzburg-Leipzig 1934) 131. Zu den Klosterbräuchen der Zisterzienserinnen zu Lichtenthal gehörte es, am 1. Mai der Äbtissin einen geistlichen Mai zu stecken. Wahrscheinlich waren es ähnliche Gebetsversprechen und Aufopferung geistlicher Werke; St. Hilpisch, Aus deutschen Frauenklöstern = KHM 32 (Wien-Leipzig 1931) 111.

ist mit dem Blute Christi, das aus seinen Wunden bei der Kreuzigung floß. Bei ihr wurde der Heiland als Traube ausgepreßt, die von der Magd Maria stammte.

1. Woluff im geist gon baden,
jr zarten frowelin,
Dohin hatt uns geladen
Jhesus der herre min.

2. Hie quillt der gnoden brunne
der frôiden morgenrôt
Do glenczt der ewige summer,
do alles leyt zergot.

3. Do hôrt man sûss erklingen
der vôgli getôn,
Und ouch die Engel singen
jr melodie gar schôn.

4. Do fûrt Jhesus den tancze
mit aller megde schar,
Do ist die liebi gancze
on alles ende gar.

5. Do ist ein lieplich smieren
und lachen yemer me,
Do kan die sel hofieren
mit frôiden on alles we.

6. Hie wurckt dz wasser sere
dz rûwig oug vergûsst
Dz grundlose mere
dz von den wunden flûsst.

7. Wer do wöll jubilieren
noch diser winter zit
Der sol sich vor purgieren
von aller sunden nit.

8. Er sol zû odren lossen
der creaturen lust
Und uberfluss sich mossen
biss an der megde brust.

9. Er sol sich selber spisen
mit edler tugend tracht,
So wurt in Jhesus wisen
do alle froid anvocht.

10. Do treit der herbst den truben
den uns die magt gebar,
Darob sond wir cluben
alle frôide wunnenbar.

11. Dz helff uns allen die reine
die uns gebar die frucht,
Dz wir und all gemeine
loben der megde zucht.[160]

So taten sich Zusammenhänge zum Keltertretermotiv auf. Eine anschauliche Vorstellung der mittelalterlichen Ideen vom mystischen Keltertreter vermittelten die Lieder vom „Weingarten" des Herrn. Sie besingen das Weinbeerkorn, das auf die Magd Maria fiel, die es dreiviertel Jahr willig trug und an Weihnachten den Herrn gebar. Diesen pflegte sie in Liebe 33 Jahre, bis er am Karfreitag den Preßbaum der Kelter selbst zur Marterstätte des Kalvarienberges tragen mußte. Auch diese Lieder entstanden fast alle im 15. Jahrhundert und fanden Eingang in die meisten Diözesangesangbücher und dadurch weiteste Verbreitung im Volke.

[160] Wackernagel II, Nr. 820. Ähnlich ist ein anderes „Baden liet"; Wackernagel II, Nr. 821.

Der Geistliche Weingarte

1. Aber wollen wir singen und singen einen sůssen Thon
von einem Weingarten, Weingarten, der ist sich gebawet schon.

2. In demselben Weingarten da hangen die Trauben fein:
wollauff und last uns lesen, dieweil wir bey einander seyn.

3. Dann welcher sich verseumet, o wehe, wie jhm geschicht!
es spricht sich Gott der Herre 'gehet hin, ich kenn ewer nicht'.

4. Es fiel ein Weinbeerkorne wol von dem Himmel herab
wol auff die reine Magd Marie, die solt jhn ohn schmertzen tragen.

5. Sie trug jhn willigliche drey gantzer viertel Jar,
biss auff die Heiligen Weyhnachten, biss sie den Herren gebahr.

6. Sie zoge jhn willigliche wol drey und dreissig Jahr
biss auff den heiligen Charfreytag, da ward die zeit gar nahe.

7. Die Jůden kamen gegangen mit Waffen und Gewer,
sie wolten auch zerbrechen die edle Weinbeer.

8. Der Pressbaum war bereitet, als uns die Schriffte sagt,
da wollte GOTT der HERRE den Pressbaum selber tragen.

9. Er trug jhn willigliche biss auff die martelstatt:
gelobet seystus, Herre, dass du es erlitten hast.

10. Gott der wůll gelobet seyn wol durch die marter sein,
er hat für uns gelitten den Todt und die schwere pein
und hat uns auch erlöset wol aus der Hellen pein.[161]

Das Lied „Das Geistliche Weinbeer" enthält neben diesen symbolischen Vorstellungen vom göttlichen Weinberg und Christus der gepreßten Edeltraube auch noch die in gleichzeitigen Bildern sich offenbarenden eucharistischen Gedanken. Es heißt dort u. a.:

18. „Der Wein der vber die press herran, dz war sein theures Blut
dz sey uns armen sůndern an unserm ende so gut:

24. Maria die wolln wir ruffn an, und wolln an sie begehrn,
dass sie uns von dem edlen Weinbeer den safft zu theil lässt werdn.

27. Herr Christ vom Himmelreiche, verleyh uns deine Gnad,
das wir mit deinem Fleische und Blute werden saat ..." [162]

[161] Cath. Manual, Meyntz 1605; Cath. Cantual, Paderborn 1616; Paderborner Gesangbüchlein 1609 und 1617; Wackernagel II, Nr. 827; Bäumker I, Nr. 311, 3.

[162] Groß. Cath. Gesangbuch Nürnberg 1631; Wackernagel II, Nr. 830; Bäumker I, Nr. 311, 2. — Weitere ähnliche Lieder siehe bei Wackernagel II, Nr. 823; 828; 829; Schöne Christliche Creutz und Kirchen Gesänger, Straubing 1615; Nic. Beuttners Cath. Gesang Buch 1660. — Einige Gedanken vom mystischen Keltermotiv übernahm man auch in das religiös umgedichtete Lied: „Den liebsten Pulen, den ich han." Wakkernagel II, Nr. 835; 836; 837.

Vgl. auch unten bei den Nachträgen.

4. Der mystische Keltertreter in den mittelalterlichen Predigten

Als eine wichtige Quelle mittelalterlicher Kunstvorstellungen gilt die Predigt.[163] Sie schließt sich, was das Keltermotiv betrifft, an die Tradition aus der Väterzeit an. Wie wir sahen, sprach bereits Ephräm der Syrer den Gedankeninhalt unseres Themas in einer Predigt zum Geburtsfeste des Herrn aus. Andreas von Kreta und Johannes von Damaskus taten es in einer Marienpredigt und Gregor von Nyssa in einer Homilie zur Himmelfahrt Christi. Bei ähnlichen Anlässen, nur öfters, sprach man darüber im Mittelalter. Hinzu kam nur noch eine Gruppe von Predigten, in denen man den Ideengehalt des mystischen Kelterbildes naturgemäß erwartet, in den Predigten vom Kreuze Christi.

Petrus Damiani († 1072) spricht im „Sermo de nativitate s. Mariae" von den Kundschaftern mit der Traube,[164] während er in der Homilie „De nativitate s. Mariae Virginis" die gewohnten Erklärungen zu Is. 63, 1—6 gibt.[165] Und in der Predigt „De inventione crucis" offenbart er die gebräuchlichen Leidensvorstellungen von Gen. 49, 11.[166] In Muttergottespredigten sprechen vom mystischen Keltertreter Adam von Perseigne († 1221)[167] und Innozenz III.,[168] in einer vom heiligen Kreuze Honorius Augustodunensis. Letzterer bezeichnet in der Einleitung zu einer Predigt am Feste Kreuzauffindung die Traube der Kundschafter als Typus des gekreuzigten Heilandes.[169] Im weiteren Verlaufe vergleicht er dann Christus auch mit dem Keltertreter bei Isaias und ebenso mit der Edeltraube im Hohenliede:

„Alle durch das Kreuz Erlösten mögen am heutigen Tage jubeln und Christus, dem Erlöser, lobsingen. Nachdem er die Kelter allein getreten hat, regiert er nun über alle Völker vom Kreuze herab. Es ist die Kelter, in der er als Zypertraube ausgepreßt wurde. Sein Trank öffnet uns den Eingang zum ewigen Leben ..."[170]

Die Gedanken von Christus dem Keltertreter enthält auch die älteste mittelhochdeutsche Predigtsammlung, die ein Priester Konrad im 12. Jahrhundert verfaßte.

Der Himmelfahrtspredigt „Von der ufferte" legt er die Stelle Isaias 63, 1—6 zugrunde und schildert in ähnlicher Weise wie schon Gregor von

[163] I. A. Endres, Romanische Deckenmalereien und ihre Tituli zu St. Emmeram in Regensburg: Zeitschrift f. christl. Kunst 15 (1902) 276; Mâle II, 199, 53, 494; A. Springer, Quellen der Kunstdarstellungen, a. a. O. 1 ff.; Künstle I, 107; Sauer 283 und 284.

[164] Constantini Cajetani Colectanea ex opusculis Petri Damiani, In librum Numeri 5 (Migne PL 145, 1037 A).

[165] L. c., In Isaiam 9 (Migne PL 145, 1162 A).

[166] L. c., In librum Genesis 33 (Migne PL 145, 1012 A).

[167] Mariale, Sermo 1 (Migne PL 211, 706 D).

[168] Sermo 11, In Nativitate s. Mariae (Migne PL 217, 504 A).

[169] Honorius August., Speculum ecclesiae, In inventione s. crucis (Migne PL 172, 944 D).

[170] Honorius August., l. c. (Migne PL 172, 948 B).

Nyssa das Erscheinen Christi im Himmel: „Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Do unser herre, der ware gots sun, hinz himel fuor, als wir nu hiute begen, da wart er wol empfangen, wan da stuonden die himelschen fürsten unde die engelschen chöre unde heten sich die alle geschart engegen ir herren vor dem burgetor der himelschen Jerusalem, unde huob do der erst chor uf unde sanc disiu wort: „wer ist der herre, der künic, der uns da chumt unde der mit gewalte den himel hiut hie haim suochet? wan der vert von der irdischen Jerusalem unde ist im sin wat wiz unde rot; wiz von der unschulde, rot von der marter. ... Quare ergo rubrum est indumentum tuum? Ist daz allez also, herre, als du da gesprochen hast, sprachen die heiligen engel, daz du ein rihtaer bist des rehtes unde daz du selbe bist diu warheit unde daz du ein vogt bist aller der, die nu genesen wellent, so ist din zware, herre, vil ubele geschonet, so bistu, herre, vil ubele gehandelot, wan wir sehen diu zaichen an dim libe, sam ob du einen vil unsenften tot erlitten habest. Torcular calcavi solus. do sprach der kunic do: ich han, als ir da selbe sprecht, einen vil unsenftigen tot erlitten unde han och mit min selbes sterche unde mit min selbes gewalte dem tode also an gesigt, als ir nu selbe hie chieset. hastu, herre, kunic, sprachen die heiligen engel, mit din selbes gewalte dem tode an gesigt, so soltu sin willechomen, wan daz enmoht anders niemen haben getan niuwan er selbe der ware gots sun, daz ist och unser rehtez hertuom; so wistu her en himel willechomen, herre kunic, warr gots sun ..."[171]

In der Predigt „Von unsers herren blute unde von siner wirdigkeit" zitiert der Verfasser die Worte „Torcular calcavi solus" ein zweites Mal und erklärt sie wiederum in dem uns bekannten Sinne.[172]

Der „Priester Konrad", wie der Autor sich selbst nennt, hat seine Predigtsammlung um das Jahr 1180 herausgegeben und den „Priestern Christi" gewidmet. Sie gilt als die bedeutendste Leistung der Kanzelberedsamkeit in deutscher Sprache vor Berthold von Regensburg († 1272), der in dem folgenden Jahrhundert die deutschen Gaue durchzog und das Volk mächtig ergriff. Als einen Niederschlag der Klosterpredigten dieses gefeierten Redners bezeichnet K. Rieder[173] eine Ausgabe deutscher Ansprachen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in der ebenfalls die mystischen Keltergedanken enthalten sind.

In einer Predigt „Von unser vrowen" mit der Überschrift „Ego quasi vitis fructificavi" (Ekkli. 24, 23) wird Maria in durchgeführter Allegorie mit einer Rebe verglichen und Christus als die an ihr gewachsene Traube bezeichnet.[174] Es wird dort zwar nicht gesagt, daß die Traube in der Passion ausgepreßt wurde; klar und dem Gedankeninhalt des mystischen Kelterbildes entsprechend geschieht es aber in einer anderen Muttergottespredigt mit derselben Überschrift und dem gleichen Einleitungssatz.[175]

Noch weiter ausgeführt sind letztere Gedanken in einer Marienpredigt eines Elsässers des 14. Jahrhunderts.

---

[171] Schönbach III, 108. [172] Schönbach III, 222.
[173] Der sogenannte St. Georgener Prediger: Deutsche Texte des Mittelalters 10 (Berlin 1908) XXII.
[174] Rieder 293, 5. [175] Rieder, a. a. O. 303, 11—18.

Sie trägt die Überschrift „Sermo de beata virgine Maria" und hat ebenfalls den lateinischen Einleitungssatz: Ego quasi vitis fructificavi odorem suavitatis et flores fructus honoris" (Ekkli. 24, 23). Wir lesen dort:

„Warumb sich unser frowe sancta Maria der reben geliche, daz wil ich üch kürczlich sagen. Rechte man also den wingarten mit der winreben von erst pflanzet, also ist unser frowe die erste gewesen, domitte die heilige kristenheit von ersten wart gepflanzet. Nu sullent ir gerne fürnemen, wie die kristenheit mit unser frowen alererst gepflanzet wart ... der himelsche künig ... der het gepflanzet ein edeln wingarten, daz waz daz wunenkliche Paradis, do het er in geseczet ein edele winreben. daz waz Adam der erste mensche, der waz edel, daz wir von ime also lesent, daz under mannes bilde so starg noch so wise noch so schöne nie kein man geborn wart in diese welt, one unsern herren Jesum Kristum. Nu wissent ir wol, der gute win hat die kraft und die tugent, daz er das fule fleisch on den wunden fürtribet und sü frisch machet. Also kreftig waz och der rote win, der von unsers herren Jesu Kristi herze flos an deme heiligen krücze und waz och so tugenthaft, daz er allen unflat dötlicher sünde ab dem menschen wosch und fürtreib. ... In gelicher wise wart der himeliche vatter so fro, do er den rechten win enphing, den ime sin sun Jesus Kristus an dem krücze brohte, der von sinre siten flos, daz er fürgas aller der schulde, die der mensche gen ime hatte geton und wart so milte, daz er daz himelreich uf det und gab den ewigen segen. ... Nu bittent die edel winrebe Maria, daz uns der rote win, der us ires sunes sieten flos und gepresset wart an dem heiligen krücze alle unser missetat abe weschen musse und daz wir fürdienen mit irre helfe, daz uns geschenket werde der win der ewigen frouden in dem himelrich. des helfe uns der vatter und der sun ..."[176]

5. Der mystische Keltertreter in den mystischen Schriften

Eine duftende Blüte am Baume christlicher Frömmigkeit ist die im Mittelalter vielgepflegte Mystik. Hatte die Scholastik als Ziel ihres Forschens in erster Linie die Wahrheit der Dinge gesucht, so war demgegenüber das Streben der Mystik darauf gerichtet, in geistigem Schauen die auf Herz und Gemüt wirkenden Inhalte, Werte und Schönheiten der christlichen Wahrheiten zu erschließen. Die Scholastik hatte der Vernunft den Vorrang unter den menschlichen Seelenkräften zuerkannt. Sie lebte des frohen Glaubens, daß der menschliche Verstand tief in die Geheimnisse göttlichen Seins und Wirkens eindringen könne. Jedoch je mehr man dabei zergliederte, angriff und verteidigte, um so mehr Fragen traten auf. Das Gemüt blieb zuweilen bei den glänzendsten Beweisen kalt und leer. Darum gingen stille Menschen andere Pfade. Nicht auf mühsamen, verschlungenen Wegen wollten sie den ewigen Wahrheiten nahekommen. Mit dem Hoffen, mit der Sehnsucht, mit dem Gemüte wollten sie Gott und seine Herrlichkeiten erfassen oder, besser gesagt, von Gott erfaßt werden. So trat zur Scholastik

[176] Alemannia 2 (1875) 213.

ergänzend die Mystik, die kindliche, willenlose Hingabe an den über alles Begreifen erhabenen Gott.

Sie verachteten dabei die Wissenschaft nicht. Im Gegenteil, die Führer der deutschen Mystik waren hochgelehrte Männer. Auch in mystisch gerichteten Frauenklöstern schenkte man den Fragen der spekulativen Theologie warme Teilnahme. Aber gerade weil man durch alle Höhen und Tiefen der Wissenschaft gedrungen war und die Unzulänglichkeit menschlichen Forschens so schmerzvoll empfunden hatte, beschritt man den Weg der Beschauung.

Die höchste Güte fanden die Mystiker in Gott und dem Heiland. Dieser erschien ihnen besonders nachahmenswert durch sein Leiden. Vom Irdischen suchten sie sich deswegen loszuschälen und erstrebten restlos großmütige Nachfolge des Gekreuzigten und seiner mitleidenden Mutter. Sie wollten, wie Heinrich Suso sagt: „Entbildet werden der Kreatur, nachgebildet werden nach Christus, überbildet werden in Gott."

Was diese Menschen nun in stiller, liebender Hingabe in Gott groß und freudig erlebten, das verkündeten sie auch in begeisternden und dankbaren Worten der lauschenden Welt. Fürwahr, was Bernhard, Bonaventura, Elisabeth von Schönau, Hildegard von Bingen, Seuse, Tauler und die gelehrten Frauen des Klosters Helfta in überströmendem Jubel offenbarten, das bereicherte das menschliche Wissen über Gott und sein Wirken nicht weniger als die systematische Formgebung.

Besonders groß wurde ihr Einfluß auf die mitverstehenden Künstler. Zart und edel ist die von ihnen geschaffene Madonna, lieb und gut ihr Kind. Es hat sich den Menschen genaht und pflegt Unterhaltung mit ihnen. Aber es weiß auch schon um sein zukünftiges Leiden. Es trägt bei sich die Symbole des späteren Opfers. Dieses vollzog sich dann auch später in erschütternder Weise auf Kalvaria. „Je höher die gotischen Dome ihre Glieder emporrecken ins Endlose des Äthers, desto höher recken sich die Kreuze, desto höher die wie zum Erbarmen emporgestreckten Arme Christi am Kreuze",[177] desto mehr verkrampfen sich schmerzvoll die Beine in übergroßer Leidensqual.

Sinnig und edel ist die Sprache der Mystiker, wenn sie von Christus, der Traube aus den Bergen von Engaddi, reden. Leidvoll und opferbereit wird ihre Sprache, wenn sie von dem in der Kelter gepreßten Heiland berichten. Ja, so stark ist ihr Mitgefühl, daß sie glauben, selbst gekeltert zu werden gleich ihm, ihrem liebenden Bräutigam.

In einem idealen Grundtyp pflegte der hl. Bonaventura († 1274) die Mystik. Er verbindet sie nämlich mit der Scholastik und wirkt dadurch besonders überzeugend und anziehend. In seinem „Lignum vitae" veranschaulicht er das Leben und Sterben des Heilandes im Bilde eines Baumes.

[177] F. Witte, Mystik und Kreuzbild um 1300: Zeitschrift f. christl. Kunst 33 (1920) 117.

Auf der beigefügten Zeichnung[178] sieht man Christus an einem Kreuzesstamme. Aus dem Stamme entspringen zwölf Äste, die so geordnet und durch Beischriften erläutert sind, daß auf dem untersten Doppelpaar der Ursprung und das Leben des Erlösers, auf dem mittleren sein Leiden und auf dem obersten seine Verherrlichung dargestellt ist.

An jedem der Äste hängt eine Frucht, deren achte von Bonaventura „Victoria in afflictu mortis" genannt wird, da sie den Menschen nach Christi blutigem Leidenskampfe geschenkt wurde. „Bedeckt war er dabei mit seinem eigenen, reichlich vergossenen Blute, zunächst beim Blutschweiß, dann durch die Geißelung und Dornenkrönung, schließlich durch die Verwundung der Nägel und Lanze. ... Bekleidet war er mit einem roten Pontifikalkleid, einem blutigen Gewande gleich dem der Keltertreter."[179]

Dem hl. Bonaventura wird von den Franziskanern in Quaracchi auch die Schrift „Vitis mystica" oder „Tractatus de passione Domini"[180] zugeschrieben, in der Christus in ähnlicher Weise, und zwar auf Grund seiner Evangelienworte Joh. 15, mit einem Weinstock verglichen wird. Im zweiten Kapitel dieses Werkes spricht der Verfasser vom Beschneiden der Reben und findet eine Ähnlichkeit mit der Vereinsamung Christi beim Tode, als alle seine Freunde ihn verließen und er so allein die Leidenskelter treten mußte.[181] — Er zeigt dadurch aber seine Liebe in ihrer ganzen Größe; denn „wer hat je so Schweres und Drückendes ausgehalten? Nicht im geringsten erleichterte er sich die harte Kelter seines Leidens".[182] — Da Christus dabei wie eine Traube ausgepreßt wurde, ist auch der Wein eine angemessene Gestalt der heiligen Eucharistie: „Der Wein ist nämlich ein Bild des Blutes, das aus der Traube, d. i. dem Leibe Christi, in der Kelter des Kreuzes von den keltertretenden Juden ausgepreßt wird."[183]

Das Blühendste und Lieblichste deutscher Mystik findet man in den Schriften des im Jahre 1366 zu Ulm verstorbenen Heinrich Suso. Von Josef Görres wurde er Minnesänger der ewigen Weisheit genannt. „Büchlein der Weisheit" heißt nämlich ein Schriftchen, in dem er (c. 23) vom höchsten Lehrer der Weisheit sagt:

„Dis solt du sprechen, so du zů gast. Eya, du lebendú vruht... du sůzer trubel (Traube) von Cyper in den wingarten Engaddi, wer git mir, daz ich dich hútte wirdeklich enpfahe, daz dich geluste zů mir ze komen, bi mir ze blibenne und von mir niemer ze scheidenne."[184]

---

[178] Kraus GK II, 279; Künstle I, 472.

[179] S. Bonaventurae opera omnia VIII (Quaracchi 1898) 80.

[180] Während die Vitis mystica früher als ein Werk des hl. Bernhard angesehen wurde und von den Franziskanern als Schrift ihres großen Ordensheiligen, wird sie neuestens sogar als eine deutsche Arbeit des 13. Jahrhunderts bezeichnet (Richstätter 66).

[181] Bonaventura, Vitis mystica c. 2 (Opera omnia 8, 161).

[182] Bonaventura, l. c. cap. 23 (Opera omnia 8, 186).

[183] Bonaventura, De praeparatione missae (Opera omnia 8, 100).

[184] K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse (Stuttgart 1907) 303, 1—6.

„Im großen Briefbuch, Testament der Minne" fordert er zu restloser Hingabe an diese süße Weintraube auf:

„Wir stont oder wir gont, essent oder trinckent, so soll alles der süße wintrübel Jhesus des blůgenden garten Engaddi, dez vetterlichen herzen, in dem gůmen unser selen ein begirlich stat haben; und also wir nit anders mügent, so súllent wir sin bilde durch unser herze drucken ..."[185]

Die genannte Edeltraube des Weingartens Engaddi wuchs am Kreuze des Heilandes. Dorthin laden darum die Mystiker den Christen ein:

... „Gehe ein in den Weingarten von Engaddi, ruhe mit deinem Geliebten unter dem hohen Baum des Kreuzes und schmücke dich mit mancherlei Blumen. Und die sollst du holen aus dem Herzen Jesu Christi. Versenke dich in die Flut, die aus seiner edlen Seite strömte, tritt ein in das süße verwundete Herz des liebreichen Pelikan und sieh, wie er seine Kinder nährt. ... Die Liebe zwang ihn zu sterben, die Liebe brach ihm sein Herz um unserer Sünden willen."[186]

Darum beten die Dominikanerinnen zu Straßburg in den Herz-Jesu-Grüßen:

„Sei gegrüßt, edle Weinrebe, hoch gewachsen an dem edlen Kreuz, du edle Traube, ganz verdorrt von der flammenden Ampel deines heiligen Herzens."
„Sei gegrüßt, edle Traube des milden Herzens Jesu, die, durchschnitten von dem scharfen Speer, weißen und roten Wein gab ..."[187]

Noch schöner und sinnvoller kommen die gleichen Gedanken in einem Gebete der „Preces Gertrudianae" zum Ausdruck,[188] und ebenso in einem ähnlichen Gebete, das von der hl. Birgitta von Schweden († 1375) verfaßt sein soll. Es findet sich in zahlreichen mittelalterlichen Gebet- und Pilgerbüchern,[189] meistens in lateinischer Sprache, in einem Hortulus animae des Jahres 1592 in folgender deutscher Version:

„Herr Jesu Christe, du wahrer unn fruchtbarer Weinstock, gedennck der überflüssigen unnd überschwencklichen vergießung deines heiligen Bluts, welches du vonn deinem Leib als vonn einem außgedruckten Weintrauben so überflüssig und reichlich vergossen, da du den Kelter unnd Weinpreß an dem heyligen Creutz allein getretten und aus deiner seyte, welche mit einer

---

[185] Bihlmeyer 493, 29. [186] Richstätter 207. [187] Barth 75.

[188] Preces Gertrudianae ... ex mellifluis divinisque Revelationibus beatissimarum virginum et sororum Gertrudis et Mechthildis, Comitissarum de Hackeborn O. S. B. excerpt. (Coloniae 1670) pars V, oratio 10, p. 122. — In der neuen Ausgabe von Herder (Freiburg i. Br. 1919) 101.

[189] St. Beissel, Zur Geschichte der Gebetbücher: Stimmen von Maria Laach 77 (1909) 183; H. Feuerstein, Matthias Grünewald (Bonn 1930) 154, Anm. 81a. — Von Pilgerbüchern nenne ich das im Jahre 1504 in Rom „per magistrum Johannem Beisicken" gedruckte. — Daß die Gebete sehr verbreitet waren, ersieht man aus einer Bemerkung Luthers im Sermon von den guten Werken (29. März 1520): „Er läuft zu St. Jakob, Rom, Jerusalem, hie und da, betet St. Birgitten Gebet, diss und dass..." (Luthers sämtliche Schriften, hrsg. Joh. Georg Walch [Halle 1744] 1572).

lantzen durchstochen, und blut und wasser miltiglich geschenckt hast, als daß der wenigst und kleinest tropff inn dir nicht bliben ist. Darnach warest du verdorret als ein auffgehencktes Myrrhenbüschlein, und dein zartes, reines, wunsames fleisch erschmachtet, und die feuchtigkeit deiner ingeweid und glider truckneten und dorreten auß, und daz marck deiner bein verschwand. O aller süßester Herr Jesu Christe, durch dein aller höchstgültigst kostbarlichst unn thewrest Blutvergießen, durch dein allerbitterste marter und ellenden tod, und durch alle deine Wunden, bitt ich dich, verwunde mir süßiglich mein Hertz mit deinen heylichen Wunden, und entzünd mich in deiner liebe, damit die Zäher meiner Buß und Liebe werden mein täglich Brodt tag und nacht, und beköhre mich gäntzlich zu dir, auff daß dir mein hertz werd ewiglich ein wolgefellige wohnung, und mein handlung, wandlung und wurkung in disem ellend werd dir beheglich, gefellig und angenem, und dz end meines lebens also löblich und verdienstlich, daß ich nach dem end und beschluß dises lebens wirdig werd, dich mit allen deinen Heyligen immer und ewigklich zu loben. Amen."[190]

Echte Mystik begnügte sich aber nicht damit, nur den leidenden Heiland zu loben und zu benedeien, sie wollte auch sein Leiden mit durchkosten und das Kreuz ihm nachtragen. Manche Mystiker haben deswegen die Schmerzen des Heilandes in Visionen seelisch und physisch mitgelitten. Und da ihnen dieser leidende Heiland des öfteren als gekelterte Traube geschildert wurde, glaubten einige Mystikerinnen, gleich ihm in der Kelter gepreßt zu werden. So wird in der Chronik der Anna von Munzingen (zwischen 1310 und 1320 verfaßt) erzählt, daß Adelheid von Breisach aus dem Dominikanerinnenkloster zu Adelhausen in der Kelter ihres sündigen Blutes entleert worden sei:

„Die selbe swester Adelheit hatte groß leid umb den magtům, wan si waz ein wittwe und weinde tag und nacht umb den magtům. Do si dis vil jar getreib, do kam ein engel und sprach zů ir: ‚Wolluff, Gott wil dich erhören, also vere es múglich ist.' Und fůrte sie in den lufft, da warent auch ander engel, die hatten ein trotten (Kelter) und leiten si darin und trotteten si also sere, das si důchte, das in irme libe niena troppff blůtes blibe. Und sprachen do zů ir: ‚Alles das blůt das in dir gesúndet hatt, daz hand wir uß dir getrottet und sollen dir megde blůt ingießen und solt megden also glich werden als du iemer maht, aber du enmacht nút maget werden.' Und do si wider kam zů ir selben, do lag si in blůt besöppfet, und do früge wart, da gieng ein leygswester da fúr, die hies Irnbrug und pflag der siechen. Die růffte sie an, das si ir ze helffe keme und ir das gewande wüsche. Die sprach uff ir warheit, daz si ein großen zuber blůtes darvon wüsche, si wissete aber nút wie es ir widerfahren waz. Darnach gerow es si vil úbel, das sie es ie gewůsch, das si es nút zů eim zeichen in dem gewande ließ, wann si seite ir erst da nach, wie ir beschechen was."[191]

[190] Hortulus animae. Der Seelengarten ... Getruckt zu Dillingen durch Johannem Mayer (1592) 308.

[191] J. König, Die Chronik der Anna von Munzingen: Freiburger Diözesanarchiv 13 (1880) 155; vgl. auch E. Krebs, Die Mystik in Adelhausen: Festschrift für Heinrich Finke (Freiburg 1904) 54.

Ähnliches liest man von einer Nonne Elsbeth von Beggenhofen (um 1300) aus dem Kloster Ötenbach bei Zürich, die wegen zu gierigen Trinkens das Leiden des Heilandes mittragen mußte und in der Kelter ausgepreßt wurde.[192]

So trat das Motiv in große und weite Bereiche des Glaubensenthusiasmus und der Innerlichkeit.

6. Der mystische Keltertreter in der religiösen Volks- und Weinbauliteratur

Neben dem mystischen Schrifttum, in dem hochgemute, von religiöser Geistesglut erfüllte, christusfrohe Menschen ihre begeisterte Seele aussprachen, gab es im Mittelalter noch eine große Anzahl von Werken, die man trotz des mystischen Hauches, der sie durchweht, dennoch in einer eigenen Gruppe zusammenfassen mag, der religiösen Volksliteratur.

Ein solches Volksbuch ist die „Legenda aurea" des Dominikanermönches und späteren Erzbischofes Jacobus a Voragine († 1298). Sie trägt den Stempel des Volkhaften nicht nur deswegen an sich, weil sie kompilatorisch aus anderen volkstümlichen Werken zusammengetragen ist, sondern auch, weil sie als lebendiges Volksgut im Mittelalter viel gelesen wurde. Man ersieht es am besten daraus, daß fast „unzählbare Handschriften" erhalten und an die 90 Druckausgaben vor 1500 bekannt sind. Die Gedanken des mystischen Keltertreters spricht der Verfasser des weiten und breiten in seiner Betrachtung zur Himmelfahrt Christi aus.[193] Sie fügen den Himmelfahrtspredigten der früheren Zeit zwar nichts Neues hinzu, sind für uns aber ein weiterer Beweis für die starke Verbreitung des mystischen Keltermotivs.

Ein anderes volkstümliches religiöses Werk ist „Das Leben Jesu Christi" des Ludolph von Sachsen († 1378). Es war im Mittelalter nicht weniger hoch geschätzt und darum viel benützt. Dem gleichen Verfasser schreibt man vielfach auch das „Speculum humanae salvationis" zu. Es wurde in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Deutschland in Reimprosa verfaßt und erzählt in 42 Kapiteln die Heilsgeschichte der Menschheit in der Art, daß jedes Kapitel einen Abschnitt des neutestamentlichen Geschehens enthält, die durch je zwei alttestamentliche Vorbilder erläutert werden. Ursprünglich waren die Handschriften bilderlos. Später setzte man zu jedem Kapitel die entsprechenden Illustrationen hinzu. Sie übten in der Folgezeit einen großen Einfluß auf die monumentale

[192] H. Sulzer, Das Dominikanerinnenkloster zu Töss: Mitteil. der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich (1903) 101.

[193] Jacobus a Voragine, vulgo historia Lombardica dicta, hrsg. von Th. Graesse (Leipzig 1850) 323.

Kunst aus. Ob Ludolph von Sachsen tatsächlich der Verfasser dieses weitverbreiteten, in ca. 250 Handschriften erhaltenen Werkes ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen.[194] Auf jeden Fall entsprechen große Teile aus ihm solchen aus dem „Leben Jesu", so daß man zum mindesten annehmen kann, daß sie diesem entnommen wurden. Besondere Ähnlichkeit besteht zwischen den Stellen beider Werke, in denen die Gedanken unseres Themas enthalten sind.

In der Betrachtung über die Geburt Christi spricht Ludolph vom Traum des Mundschenken des Pharao und erzählt, wie Joseph den im Traum geschauten Weinstock als Zeichen der Rettung deutete. Er sieht darin ein Vorbild Christi, der als Edeltraube am Kreuz ausgepreßt wurde und den heiligen Saft den Menschen zum Tranke gibt. Darum auch hätten die Weinberge von Engaddi bei der Geburt Christi geblüht.[195] Die entsprechende Stelle im Heilsspiegel ist fast gleich, nur in unwesentlichen Wörtern durch die Umformung zur Reimprosa geändert.[196]

Mit großer Übereinstimmung schreiben die (bzw. der) Verfasser der „Vita Jesu Christi"[197] und des „Speculum humanae salvationis"[198] von den heimkehrenden Kundschaftern, die mit ihrer großen Traube den kreuztragenden Heiland symbolisieren.

Auch die Hauptdarlegungen über den mystischen, vom Propheten vorherverkündeten Keltertreter sind in beiden Werken enthalten. Sie unterscheiden sich allerdings dadurch, daß sie in der Vita Christi den Betrachtungen über den von Christus nach der Dornenkrönung getragenen roten Mantel folgen,[199] im Heilsspiegel hingegen den Erörterungen über Christi Fürsprache beim himmlischen Vater angefügt sind. Die letztere Schilderung zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit der Himmelfahrtspredigt in der Legenda aurea; denn es wird dort wie hier der Heiland zuerst als siegreicher Kämpfer und Keltertreter, dann als mächtiger Fürsprecher im Himmel gepriesen. Die Erzählung im Heilsspiegel geht aber über die Darlegungen des Jacobus a Voragine dadurch weit hinaus, daß der Verfasser ein anschauliches Bild von Christus als tapferem Soldaten und Kämpfer entwirft. Treu zur Seite steht ihm dabei als Knappe und Waffenträgerin Maria, seine heldenhafte Mutter. Das wehrhafte deutsche Bürgertum, besonders aber die Landsknechte bedurften christlicher Vorbilder. Man suchte und fand sie zunächst unter den Heiligen. Fürst Michael, Ritter Georg, Marschall Kornelius, die Krieger Mauritius und Martin und viele andere übernahmen

[194] Eine gute und kritische Ausgabe besorgten J. Lutz und P. Perdrizet, Speculum humanae salvationis. Kritische Ausgabe. Übersetzung von Jean Wielot (1448). Die Quellen des Speculums und seine Bedeutung in der Ikonographie, besonders in der Elsässischen Kunst des 14. Jahrhunderts ... Texte I, Tafeln II (Leipzig 1907/09). Die folgenden Zitationen entstammen dieser Ausgabe.

[195] Ludolphus de Saxonia, Vita Christi Domini servatoris, Pars I, c. 9 (Parisiis 1580) 30 d. e. 2.

[196] Speculum humanae salvationis c. 8.

[197] Ludolphus, Vita 416 e. 2.

[198] Speculum humanae salvationis c. 22.

[199] Ludolph, Vita Christi 411 d. 2.

die Rolle unerschrockener Führer auf den Schlachtfeldern des Krieges und auf der Walstatt des Glaubenskampfes. Die Heiligen wiesen aber stets auf Christus hin. Sein Leiden war auch ein Streit, ein ganz besonders schwerer Waffengang. Er kann darum das leuchtendste Vorbild sein. So wird er denn geschildert als deutscher Held, als „Miles more Alamannico", der den Soldaten besonders im Kampfe für Gott siegend voranschreitet:

„Consequenter audiamus, quomodo Christus ostendit Patri suo
pro nobis sua vulnera,
Et Maria ostendit Filio suo pectus et ubera ...
Quam fidelis et strenuus miles Christus erat,
Hoc in cicatricibus et in cruentatis vestibus apparebat;
Omnia ejus indumenta erant sanguinolenta,
Sicut sunt uvas calcantium vestimenta;
Ideo quaerebant angeli, quare indumentum ejus esset rubrum,
Sicut in torculari uvas calcantium;
Qui respondit, quod torcular passionis ipse solus calcasset,
Et de omnibus gentibus vir secum non fuisset;
Et notabiliter dixit, quod nullus virorum secum fuerat,
Quia tantum unica Virgo, i. e. Maria, secum manserat ...
Miles iste, id est Christus, factus fuit more Alamannico,
Dextrarius ejus erat asinus, cui insedit in die Palmarum;
Campus praelii, in quo pugnabat, erat mons Calvariarum;
Hasta ejus fuit Longini militis lancea;
Corona de acutissimis spinis usw. ...
Post haec cum triumpho victoriosus in coelos ascendit
Et Patri suo cicatrices vulnerum, pro nobis orans ostendit ...
Armiger ejus beatissima Virgo Maria erat,
Quae omnia arma ejus gerebat compassione pia. ...'[200]

Es entspricht ganz den Gepflogenheiten des Mittelalters, wenn der Verfasser hier im „Heilsspiegel" Maria am Leidens- und Heilswerk teilnehmen und als Waffenträgerin auftreten läßt. Ludolph war nämlich ein Kind seiner Zeit, in der eine innige Verehrung zu Maria gepflegt und darum eine unübersehbare Zahl von Schriften und Bildern zum Preise der allerseligsten Jungfrau geschaffen wurde. So wollte auch er in diesem seinem Lobgesange zum Heilande die Mutter nicht missen. Umgekehrt tritt in vielen rein marianischen Schriften ihr Sohn des öfteren als Keltertreter auf. Maria nennt man in diesen den Weinstock, „der befruchtet wurde durch die Allmacht des Vaters, durch die Weisheit des Sohnes und die Einwirkung des Heiligen Geistes";[201] Jesus hingegen bezeichnet man als himmlische Traube, die an diesem Rebzweig wächst und in der Kelter ausgepreßt wird.[202] Nicht selten sind dem Texte auch derartige Illustrationen beigefügt.[203]

---

[200] Speculum humanae salvationis c. 39.

[201] Raym. Jordanis, Contempl. p. 3 n. 2; E. H. T. Jamar, Maria, die Mutter Jesu (Trier 1896) 67.

[202] So im Mariale des Ernst von Prag († 1364) c. 53.

[203] So im „Gulden Püchlein von unser lieben Frawen Maria" (1450) (vgl. dazu Zeitschr. f. bildende Kunst [1884] 332; O. Weigmann, Holzschnitte aus dem Gulden

Aufschlußreich in dieser Beziehung sind die mehrere Seiten umfassenden Erörterungen zum Worte „Vitis" im „Opus insigne de laudibus beatae Mariae Virginis, alias Mariale appelatum", in dessen Kapitel „Hortus conclusus soror mea sponsa — De arboribus" der Verfasser nicht müde wird, die Ansichten seiner Zeitgenossen über Maria als Rebe und Christus als gekelterte Weintraube zusammenzutragen und in immer neuen Wiederholungen auszusprechen. Besonders ausführlich sind seine Darlegungen über den Weinberg des Herrn (Is. 5). Sie vermitteln ein gutes Verständnis der gleichzeitigen Bilder, da sie diePflanzung Gottes symbolisieren, in deren Mitte der gekelterte Heiland liegt:

„Dieser Weinberg wurde geerntet bei der Gefangennahme Christi, der damals, abgeschnitten vom Lande der Lebendigen, als Traube von ihm genommen und zur Presse gebracht wurde (Is. 53). Christus war aber auch Winzer, ebenso Weinberg und Traube; Weinberg, den die Apostel verließen und aus dem sie flohen (Mt. 26); Traube, weil er es zuließ, daß man ihn kelterte. ... Als Traube wurde er gepreßt. ...Damals war nämlich seine Stunde gekommen, von der er bei der Hochzeit zu Cana seiner um Wein bittenden Mutter hatte sagen müssen: Meine Stunde ist noch nicht gekommen, d. i. die Traube ist noch nicht zur Kelter gebracht worden; ... noch ist nicht die Zeit, den Wein des Blutes zum Tranke zu geben ..."[204]

Nach allem kommt es uns als selbstverständlich vor, daß die Vorstellungen vom mystischen Keltertreter sich auch in den fachwissenschaftlichen Werken über den Weinbau einfinden. Es seien nur das im Jahre 1629 in Venedig gedruckte Buch des Prosper Rendella[205] und eine mehr theologisch gestaltete Abhandlung eines gewissen Janus Cornarius erwähnt.[206]

Neben die Schriftsteller traten die Künstler und veranschaulichten in ihrer Sprache gleiche Gedanken und Empfindungen. Sie schufen eine große Zahl von Kunstwerken dieses mystischen und zugleich lebenerfüllten Inhaltes. Ihre Sprache war volkhafter als die der meisten Exegeten. In der Gruppe der Theologen standen ihnen die Prediger am nächsten. Aber die theologische Gesamtproduktion war notwendig, ehe eine künstlerische Formgebung statthaben konnte.

Püchlein von 1450 = Veröffentl. der Graph. Gesellschaft Berlin 24 [1918]; W. L. Schreiber I, Nr. 46 und 843); ferner im Psalterium BMV von Nitzschewitz und im Büchlein „Der beschlossene Gart des Rosenkrantz Marie" (s. unten).

[204] Opus insigne de laudibus Beatae Mariae Virginis, Lib. 12, part. 6, cap. 1 (Argentinae 1493) ohne Seitenzahl. — Das Werk, das man bisweilen Albert dem Großen, mitunter Jacobus a Voragine zugeteilt hat, stammt wahrscheinlich von Richard, Chorherr von St. Lorenz in Rouen, der es zwischen 1230 und 1250 verfaßte (J. Quétif-J. Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum I [Lutetiae Parisiorum] 177).

[205] Tractatus de vinea, vindemia et vino (Venetiis 1629) 95.

[206] Theologia vitis viniferae. Edita studio M. Abrahami Schulteti Grünbergensis Silesii (Heidelbergae 1614) 690.